KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-, LAND-
N VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË
'S-GRAVENHAGE

GEDENKSCHRIFT

UITGEGEVEN TER GELEGENHEID VAN HET

75-JARIG BESTAAN



OP 4 JUNI 1926

'S-GRAVENHAGE
MARTINUS NIJHOFF
1926

INHOUD.

HERDENKING

DOOR

P. DE ROO DE LA FAILLE.

I. J. C. Baud en de oprichting van het Koninklijk Instituut.

De oprichting van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië valt midden in de merkwaardige periode van 1848 tot 1854, toen onze koloniale staatkunde een diepgaande verandering onderging en, ofschoon dit Instituut nimmer een politiek doel heeft gehad, zoo is dit samentreffen toch ook niet geheel toevallig geweest.

Reeds was hier te lande onder den overrompelenden indruk der Parijsche Februari-revolutie Koning Willem II, naar zijn eigen verklaring, in 24 uren van conservatief liberaal geworden, en deze val van het autocratisch régime gevierd bij het fakkellicht van serenades aan den Koning met optochten door de stad, welker vaandels te lezen gaven: «leve de Koning, weg met de Ministers», terwijl samenscholingen plaats vonden op den Kneuterdijk voor het huis van den machtigen Minister van Koloniën Jean Chrétien Baud, die als de incarnatie van het behoud gold. Ook was bij den politieken strijd om de Grondwetsherziening in de vergaderzalen der Volksvertegenwoordiging reeds verkregen meer medewerking van de Staten-Generaal bij het tot stand brengen van wettelijke bepalingen betrekkelijk koloniale aangelegenheden, en was de vaststelling van het reglement op het beleid der Indische Regeering bij de wet een aanvaarde hervorming geworden. Maar nog niet was aangebroken het jaar 1854, waarin de grondslagen van het koloniaal bewind voor de naaste toekomst in het nieuwe Regeeringsreglement zouden worden neergelegd, en was veeleer nog in vollen gang de principieele strijd tusschen Thorbecke, die voor Indië ook den Nederlandschen rijkswetgever zooveel mogelijk regelend wenschte te doen op treden, en Baud,

die te dien opzichte niet verder wilde zien gegaan dan bij de herziene Grondwet was voorzien, en die overigens het overzeesch rijk met zijne overtalrijke Inlandsche bevolking verlangde bestuurd te zien met instandhouding, zooveel doenlijk, van de oostersche instellingen en overeenkomstig de bestaande regeermethode, waartegenover Van Hoëvell warm pleitte voor herziening van het autocratisch bestuur, en behartiging vroeg van de belangen der Europeesche en Inlandsche bevolking overeenkomstig de «liberale» beginselen [1]).

In de oprichtingsrede van het Koninklijk Instituut werd aan dien strijd herinnerd. «In een tijd, waarin met hevigheid gestreden wordt voor en tegen de beginselen door het Bestuur in Nederlandsch-Indië gevolgd» — aldus sprak op den 4en Juni 1851 in een der zalen van de toenmalige Koninklijke Academie te Delft de Directeur-Hoogleeraar Dr. G. A. Simons de aldaar vergaderde heeren toe namens den wegens verhindering afwezigen oud-Minister Baud, die de eerste mede-onderteekenaar was geweest van de circulaire tot oprichting van het Instituut — «bij de daadzaak, dat ambtenaren zich, hetzij openlijk, hetzij bedektelijk, in dien strijd mengen, en bij de omstandigheid, dat de Regeering die inmenging beschouwt als een gevaarlijke inbreuk op de eischen van het staatsbelang en als eene laakbare afwijking van onbetwistbare pligten, kan het Instituut niet nalaten, reeds bij zijn optreden te doen blijken, dat zijne verhouding tot het Bestuur van Nederlandsch-Indië een onderwerp is geweest van zijne overleggingen.

«Geenerlei beoordeeling van regeeringsdaden bij anderen uitlokken, noch zelf uitspreken» — meende Baud — behoorde het doel te zijn van het Instituut, wel daarentegen «zonder schroom alle ethnographische en statistische vraagstukken helpen toelichten, al stonden die ook met regeringsdaden in verband.»

In dit licht diende het in den oproepingsbrief omschreven doel van het Instituut «de bevordering van de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië in den uitgestreksten

[1]) V. Hoëvell toornde in zijn Reis over Java enz. I bl. 28/33 o.m. hevig over het Preanger-stelsel: . . . „dit stelsel levert de ongelukkige landbouwers over aan willekeur en knevelarijen, zonder dat de invloed van het Europeesche bestuur bij magte is het te verhinderen" enz. en kwam bij herhaling op die veroordeeling terug. De ondervinding leerde in 1870, dat de klacht over den toestand der Preanger-bevolking onder het oude koffie- tjoeke- en dienstenstelsel overdreven was.

zin» te worden beschouwd, en, werd de zekerheid gegeven «dat het Instituut in geene beoordeeling dacht te treden van eenigen met die onderwerpen verwandten regeringsmaatregel». dan, vertrouwde Baud, zou het Instituut in Indië, zoowel bij den Landvoogd, de ambtenaren als de ingezetenen bijval vinden «als een krachtig middel om niet slechts wetenschappelijke studiën, maar ook de oogmerken eener regtvaardige, verlichte en welwillende Regering te bevorderen». In het bijzonder hoopte hij hierdoor bij de Indische bestuursambtenaren den lust op te wekken voor statistische en wetenschappelijke onderzoekingen, waardoor bij hen de geschiktheid zou toenemen voor hun eigenlijke taak. Aan Baud toch stond immer voor oogen het voorbeeld der Britsch-Indische officieren, die, onder Raffles op Java werkzaam, daar schitterende diensten aan hun land en aan de wetenschap hadden bewezen, dank zij de opzettelijke opleiding, óók in de taal-, land- en volkenkunde, welke zij met het oog op hunne Britsch-Indische bestemming hadden genoten, en het is vooral dit voorbeeld geweest, dat Baud als Minister heeft bewogen om, toen het Cultuurstelstel op Java steeds meer behoorlijk onderlegde bestuurskrachten was gaan vorderen en de Solosche opleiding ontoereikend was gebleken, aan de in 1842 opgerichte Delftsche Academie voor ingenieurs, eene afdeeling te verbinden ter voorbereidend onderwijs in de Javaansche en Maleische talen, zoomede in het Mohammedaansch recht en in de volkenkunde ten dienste dergenen, die zich bestemden voor den burgerlijken dienst in Indië (K. B. 6 Dec. 1842). Wijl destijds Java met het aldaar in vollen bloei zijnd Cultuurstelsel het hoofddoel van onze bestuurszorg uitmaakte, was bij die opleiding het oog gericht vooral op de vorming voor Java, en uit dien hoofde ook op de kennis der Javaansche taal, aan welke de aan die Academie verbonden hoogleeraar Taco Roorda al zijn krachten wijdde, en zóó zwaar had bij den Minister Baud die deels algemeene, deels speçiale bestuursopleiding gewogen, dat bepaaldelijk aan de Delftsche Academie het recht was verleend tot toekenning van het ambtenaarsradicaal der 1e en 2e klasse, hetwelk als regel de hoogere betrekkingen in Indië openstelde voor hen, die het academisch examen met voldoenden uitslag hadden afgelegd.

Na gewezen te hebben op de bestemming van den in Indië alras met gezag bekleeden bestuursambtenaar en op het groot

belang van diens opleiding speciaal in Europa voor den Indischen bestuursdienst vervolgde Baud in zijn openingsrede:

«Het Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van N.-I., waarvan heden, als het ware, de eerste steen wordt gelegd, is de aanvulling des maatregels van 6 December 1842. De gemeenschap met dat Instituut zal voor de te Delft gevormde ambtenaren zijn eene voortzetting en uitbreiding van de hier aangevangene studiën. De gemeenschap met dat Instituut zal voor hen, die van deze vorming verstoken bleven, het middel zijn, om zich later de voorrechten van het Delftsch diploma gemakkelijker te maken. Voor allen, van wat rang en staat ook, zal het Instituut zijn een prikkel tot nuttige werkzaamheid. Het zal dienen tot vereeniging van krachten, die anders nutteloos verspild worden, tot bewaring van hetgeen anders verloren zou gaan. Verspreide lichtstralen zullen daar, als in een brandpunt, worden te zamen gebragt, en alzoo tot uitkomsten leiden, zonder die vereeniging onbereikbaar.»

De Delftsche Academie «alma Mater» voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië, en onverbrekelijk daarmede verbonden het Koninklijk Instituut, enge betrekkingen onderhoudend met de te Delft opgeleide O.-I. ambtenaren, — die gedachte is bepaaldelijk het denkbeeld geweest (en gebleven) van Taco Roorda, den voor het onderwijs in het Javaansch aan die Academie door den Minister Baud uitverkoren hoogleeraar, in wien aan die instelling meer dan in eenig ander de O.-I. ambtenaarsopleiding destijds gepersonifieerd is geweest. Mag Roorda dan ook met Baud als mede-stichter van het Instituut worden aangemerkt — de derde onderteekenaar immers van de oproepingscirculaire, de Directeur-Hoogleeraar Dr. Simons is niet meer dan «der Dritte im Bunde» geweest —, het instituutsidee is nochtans boven allen twijfel van den Minister Baud zelf uitgegaan. «Het verleden Dinsdag door Uwe Excellentie geopperde denkbeeld — zoo toch schreef dd. 18 Augustus 1844 Professor Roorda aan Baud — om instede van het benoemen van correspondenten van de Koninklijke Akademie te Delft, liever een Genootschap op te rigten, werd toen in het eerst geheel niet, en vervolgens slechts ten halve, door mij begrepen (aldus): maar later daarover nadenkende, geloof ik het beter begrepen te hebben, en ben ik overtuigd geworden, dat juist dit het beste middel is, om het voorgestelde doel met kracht te

bevorderen». Om onbekende redenen is dit plan destijds blijven liggen, maar toen in Januari 1848 bij de Koninklijke Academie te Delft het Nederlandsch Instituut van Ingenieurs werd opgericht, toog Roorda, door dit voorbeeld geprikkeld, opnieuw aan den arbeid, en, reeds was alles voorbereid om, onder het beschermheerschap van Z. K. H. den Prins van Oranje, het Instituut op te richten, toen men werd overvallen door de gebeurtenissen van 1848. 's Konings verrassende bekeering tot de liberale staatkunde maakte den conservatieven Ministers, en daaronder Baud, langer aanblijven onmogelijk, en het plotselinge van deze ommekeer, zóó onverwacht, dat deze, naar Baud's eigen woorden, «in de aloudste monarchieën den droom van Nebukadnezar, een beeld met gouden hoofd en leemen voeten," werkelijkheid had doen worden, schokte dezen bijkans almachtigen staatsman en Minister van Kolonien zoo diep, dat de juist toen aan de orde zijnde gewichtige vraag «of onze koloniën al of niet volgens eigenaardige beginselen zouden worden geregeerd», hem zoo nietig voorkwam, dat zij hem schier eene gedachte onwaardig toescheen. «Ik althans voel mij — schreef Baud in April 1848 aan zijn vriend en voormaligen ambtgenoot Rochussen, op dat oogenblik Gouverneur-Generaal van Ned.-Indië — door eene onverschilligheid omtrent koloniale stelsels overmand, die ik, twee maanden geleden, voor onmogelijk zou hebben verklaard.» Uiteraard hernam ook bij Baud de natuur eerlang haar rechten en keerde hij op staatkundig terrein terug. Was hij in het oude régime een te geprononceerde figuur geweest dan dat hij bij de aan het bewind gekomen partij, hoe hulpeloos deze op koloniaal gebied ook was, in den groenen armzetel van het Ministerie van Koloniën zitting had kunnen blijven nemen, — weldra was Baud, wiens bemoeienis met Java's Cultuurstelsel, èn als landvoogd èn als minister, van de grootste beteekenis was geweest voor de opleving van Nederland's handel en zeevaart-bedrijven, die omstreeks 1850 zich in vollen bloei verheugden, — voor Rotterdam lid in de Tweede Kamer der Staten-Generaal, en het was in die hoedanigheid dat hij aanstonds de gewichtige positie innam van woordvoerder der conservatieve partij op koloniaal gebied, bij vriend en vijand in hooge achting, in kennis en ervaring verre de meerdere van zijn enthousiasten liberalen bestrijder Van Hoëvell, en, in Indische practische staatsmanskunst volkomen opgewassen tegenover den immer professoralen Thorbecke.

Een oogenblik scheen het, alsof deze parlementaire carrière zou worden afgebroken: het was bij het vertrek naar Indie van den nieuw benoemden Gouverneur-Generaal, Duymaer van Twist. Baud had, na Bruce's onverwacht overlijden aan boord van het schip, dat dezen als landvoogd naar Java zou brengen, voor diens opvolging de aandacht van den Minister Pahud gevestigd op den onafhankelijk-liberalen Voorzitter der Tweede Kamer, en toen Duymaer van Twist, in verband met dien voorslag, hem kwam raadplegen, er op aangedrongen dat deze die benoeming zou aanvaarden. In dit gesprek toonde Baud zich diep getroffen door de ongunstige tafereelen van den toestand in Indië. Het was nog niet zoo heel lang geleden, dat Baud, die tegenover Sloet tot Oldhuis ter verdediging van het Cultuurstelsel een aanval had ondernomen op eene naamlooze critiek daarvan, ontleend aan hooggeplaatste Indische ambtenaren, zich diens verwijt had moeten laten aanleunen [1]) «dat er veel verkeerds was ontstaan uit de beginselen van regeering, door (Baud) in de kolonie ingevoerd; beginselen, die zich ontwikkeld hadden gansch anders dan (deze) zich had voorgesteld, en waarvan (Baud), toen hij het bewind verliet, de verkeerde richting niet meer had kunnen stuiten», — en dit verwijt had Baud te dieper getroffen omdat hij vreesde dat daarin een grond van waarheid was gelegen: er had, vooral in verband met landrente en heerendiensten, altijd een kiem van misbruiken in het Cultuurstelsel gescholen en bij de ontzaglijke ontwikkeling van het stelsel waren de dwergen reuzen geworden.

Baud voelde zich verplicht Duymaer van Twist aan te bieden om met dezen naar Java te vertrekken, ten einde daar in overeenstemming met den Landvoogd en behoudens beroep op 's Konings beslissing, na plaatselijk onderzoek al dadelijk die verbeteringen aan te brengen, welke noodig mochten blijken. Onbekend als Duymaer van Twist met Indië was, aanvaardde deze dit voorstel met beide handen, en verklaardde zich bereid te gaan indien hij Baud mocht medenemen. Doch Thorbecke kantte zich daartegen: «Ik heb u voorgedragen — zeide deze kortaf, — maar gij gaat alleen of gij gaat niet». Aldus tot blijven gedwongen (want een bij den Minister van Koloniën herhaalde poging had geen anderen uitslag), zette Baud met onverzwakte

---

[1]) Zitting IIe Kamer 23 Dec. 1850.

geestkracht zijn parlementaire loopbaan voort, met groot beleid de conservatieve politiek op Indisch gebied handhavend tegenover zijn dapperen en weldenkenden tegenstander Dr. W. R. baron Van Hoëvell, dien op Java om zijn strijd voor lucht en licht tegen het al te behoudend absolutisme het leven onmogelijk was gemaakt. Naar Holland teruggekeerd, zette Van Hoevell met frisschen moed zijn goeden strijd voort in het door hem beleidvol geredigeerd Tijdschrift van Nederlandsch-Indië, waarvan de uitgaaf met Van Hoevell in 1848 naar Patria was overgebracht. Onverpoosd pleitte hij hierin voor vrijheid van drukpers, meer licht in het landsbestuur, verspreiding van kennis omtrent Indische toestanden, land en volk, en dit voorbeeld is waarschijnlijk niet zonder invloed op Baud geweest, die na den eerst laat gerapporteerden hongersnood van Demak en Grobogan in 1848/9 meer dan ooit de waarde was gaan erkennen zoowel voor het Regeeringsbestuur als voor den gewonen Indischen ambtenaar van gedocumenteerde, volledige kennis. Zoo veel is tenminste zeker, dat wij Baud, kort na het gebeurde met Duymaer van Twist, met Simons en Roorda den brief van den 3den Februari 1851 zien rondzenden, oproepende tot oprichting van het Koninklijk Instituut ter bevordering, in den uitgestrektsten zin, van de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië, een doel dat, werd in dien brief gezegd, zou worden nagestreefd door de uitgaaf van bijdragen, welke, zoo hier te lande als in Ned.-Indie zouden worden verkregen en bijeenverzameld, de kleinere in een volgreeks van deelen, «als Bijdragen, of onder dergelijken titel,» en de meer uitgebreide als «afzonderlijke werken.»

Het is ongetwijfeld aan Baud te danken geweest, dat het Z. M. den Koning behaagde het beschermheerschap te aanvaarden, ook dat H. H. K. K. H. H. Prins Hendrik en Prins Frederik der Nederlanden als donateurs toetraden; aan het groot gezag van zijn naam ook, dat het Instituut aanving met reeds terstond 93 leden in Nederland, w. o. zelfs politieke tegenstanders, zooals Van Hoëvell en Veth. In Indië werd, naar de oud-Vice-President van den Raad van N. I. Jhr. J. C. Reynst aan Baud op diens verzoek om opwekking tot het lidmaatschap van het Instituut, schreef, «bij eenigen» der aangezochte personen «ondervonden» dat het verband hetwelk tusschen de Delftsche Akademie en het tijdschrift verondersteld werd te bestaan, algemeenen bijval in den weg stond; vele Indische familiën konden er niet over

heen komen, dat zij, om hun zoons in 's lands dienst een loopbaan te bezorgen, dezen al vroeg naar Holland moesten zenden, een noodzakelijkheid destijds even kostbaar als gevaarlijk voor de toekomst van menig jongmensch [1]), en gevoelden zich gegriefd, dat wegens het Delftsch radicaal, aan haar jongelieden anders de Indische ambtenaarsloopbaan zoo goed als onmogelijk werd gemaakt. Toch werd het bericht niet overal onwelwillend ontvangen, en de Gouverneur-Generaal Duymaer van Twist betuigde zelfs zijn hartelijke instemming. «Ook hier in Indië — voegde de Landvoogd daaraan toe — wordt niet stil gezeten. Eerlang zal, hoop ik, een tijdschrift alhier voor het licht verschijnen, van dezelfde strekking als dat, wat van het Koninklijk Instituut wordt te gemoet gezien. Maar, mijns inziens, behoeft geen der beide tijdschriften zich door de mededinging te laten ontmoedigen. Het veld is ruim genoeg om door twee te worden bearbeid. En de wedstrijd, wie de beste vruchten zal voortbrengen, is schoon en edel.»

Duymaer van Twist doelde hiermede op het Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap, dat naast de reeds sinds 1779 verschijnende Verhandelingen onder de redactie van Dr. P. Bleeker, Mr. L. W. C. Keuchenius, J. Munnich en E. Netscher in 1853 het licht begon te zien ter «dadelijke publiciteit van zoodanige schrifturen en verhandelingen, als die ten bewijze strekken, dat er, in een of anderen tak van wetenschap of kunst eene schrede voorwaarts of wel eene nieuwe ontdekking was gedaan.» Door het gelijktijdige van deze oprichting, — en zulks nog wel van een verwant tijdschrift dat, met Regeeringssubsidie uitgegeven, kosteloos aan de gewone leden van het Bataviaasch Genootschap in Indië zou worden verstrekt, was Baud zóó verrast — hij had berekend dat de Hollandsche circulaire van het Delftsche Kon. Instituut Java juist kon hebben bereikt —, dat dit Indische plan z. i. «geheel

---

1) „... Delft bleek niet bij machte het benoodigde getal ambtenaren te leveren; van 1842—1857 waren 305 leerlingen ingeschreven (110 uit Europa, 195 uit Indië), van wie 206 reeds de Academie hadden verlaten. Van deze hadden slechts 34 uit Europa en 37 uit Indië hunne studie volbracht; al de overigen hadden dus onverrichterzake die studie gestaakt. De Koning zag zich dus genoodzaakt gebruik te maken van de bevoegdheid, die Hij zich in 1843 had voorbehouden, om ook andere personen het radikaal van ambtenaar 1e en 2e kl. te verleenen, zoodat gedurende 1842—1857 aan niet minder dan 418 personen de rechten van ambtenaar 2e kl. werden toegekend...." Encyclop. N.-I. i. v. Opleiding v. Ind. ambt. —

en al het voorkomen droeg van een hostielen maatregel». Weldra bleek echter, dat daarvan niet in het minst sprake kon zijn: beide periodieken waren, evenals het sedert 1850 te Batavia verschijnend Natuurkundig Tijdschrift voor Ned. Indie niets anders dan evenzoovele blijken van ontwaakten wetenschappelijken zin met betrekking tot Indië, waar zoolang de geest onder den domper was gehouden. Had Van Hoëvell zich niet genoodzaakt gezien om, nadat reeds in 1844 de Algemeene Secretaris op het Tijdschrift voor Ned. Indië was gaan vitten, de uitgaaf daarvan in Indie te staken, toen dezen idealistischen strijder voor vrijheid en vooruitgang in 1848 te Batavia het leven onmogelijk werd gemaakt? Dit was trouwens geschied met het moedig plan om dien strijd in Nederland voort te zetten, gelijk met uitstekend gevolg ook heeft plaats gevonden. Het Tijdschrift van Ned. Indië liet zich krachtig hooren, en toen bij Duymaer van Twist's woorden: «de wedstrijd, wie de beste vruchten zal voortbrengen, is schoon en edel», het Bestuur van het Kon. Instituut de opmerking had gemaakt: «wij voegen er evenwel de voorwaarde bij, dat de akker voor alle mededingers gelijkelijk toegankelijk moet zijn. Waar dezelfde voorrechten niet aan allen zijn gegund, is de wedstrijd bezwaarlijk vol te houden», teekende Van Hoevëll niet onaardig aan: «Het Instituut heeft volkomen gelijk. Maar is werkelijk de akker voor alle mededingers gelijkelijk toegankelijk? Zijn inderdaad dezelfde voorrechten voor allen gegund? Ook het Tijdschrift voor Ned. Indië behoort sedert vijftien jaar tot de mededingers. Maar aan dit Tijdschrift zijn geene voorrechten hoegenaamd gegund» ... En fier voegde hij er aan toe: «Toch zal dat Tijdschrift trachten, hoe bezwaarlijk dit het Instituut ook moge toeschijnen, den wedstrijd vol te houden». Inderdaad hebben de verschillende tijdschriften elkander niet gehinderd, verschillend als hun eigenlijk doel in hoofdzaak was: Van Hoëvell's richting was inzonderheid die om staatkundige onderwerpen te behandelen, bij de anderen stond vooral de wetenschap bovenaan, en het veld was uitgestrekt genoeg.

Acht jaar lang heeft Baud in het Kon. Instituut met onverflauwde toewijding als voorzitter de bestuursvergaderingen geleid en de belangen van ons genootschap in woord en geschrift voorgestaan, zoowel in Nederland als in Indië; steeds ging hij voorop. Onder de Inlandsche handschriften, welke nu nog in het bezit van het Instituut zijn, bevindt zich een uit Kedoe

afkomstige, door hem geschonken kropak [HS. 507 Catal.-Juynboll XLVII], en de Compagnie's archivalia, waaronder het H.S. van Rhumphius' in 1910 als dl. 64 der Bijdragen uitgegeven Ambonse Historie, welke bescheiden tot de nalatenschap van N. Engelhard hebben behoord en door Jhr. F. E. M. van Alphen aan het Instituut zijn geschonken, hebben onze instelling bereikt dank zij de relatie, waarin Van Alphen tot Baud stond. Het eerste deel van onze «Bijdragen» opent met Baud's gedocumenteerde studie over «Palembang in 1811 en 1812», een studie, welke ten deele uit Engelhard's papieren is getrokken, en waarin de oude staatsman eenigermate afrekent met Raffles, den Engelschen landvoogd, dien hij in zijn jongen Bataviaschen tijd had leeren kennen niet alleen als den minzamen, philanthropischen en — het woord is van N. Engelhard — «met een engelachtige pen» begaafden «Lieutenant-Governor of Java», maar ook als den naijverigen en in zijn strijdmiddelen tegen ons gezag lang niet kieschkeurigen «Lieutenant-Governor of Bencoolen», wiens «manoeuvres sourdes, évidemment imprudentes et indélicates, sinon criminelles» onzen Commissarissen-Generaal in 1818 een welsprekend protest in de pen hebben gegeven. En kort voor zijn dood, zeven jaar later, legde Baud de laatste hand aan eene eveneens in de Bijdragen van het Instituut verschenen artikel over «de Bandjermasinsche afschuwelijkheid», almede een herinnering uit den Engelschen tijd, de geschiedenis van de op weinig scrupuleuze wijze door Raffles gesteunde doch jammerlijk geëindigde kolonisatie van Moloeka, het Bandjermasinsche landgoed van den Engelschen Resident Alexander Hare, een vriend van Raffles uit diens Malakkaschen tijd. Baud heeft, al is hij bevriend geweest met Raffles' Secretaris Kapitein Robinson, en al had hij bewondering voor het werk dat verschillende Britsche officieren op Java hebben verricht, nimmer vergeten wie en wat Raffles ons, Hollanders, is geweest, en welk een klove er niet zelden gaapt tusschen diens schoone voornemens of menschlievende bedoelingen en hetgeen de werkelijkheid te aanschouwen heeft gegeven.

Bij zijn aftreden niet herkiesbaar, werd Baud het eere-voorzitterschap aangeboden, doch deze periode heeft slechts kort geduurd: hij overleed den 27^{en} Juni 1859.

Met hem ging heen een staatsman, die destijds op koloniaal gebied in kennis en ervaring zijn wedergade niet had en die

onverpoosd, tot het laatste toe Nederland's belang bij Indie naar beste weten heeft gediend, met een levendig verantwoordelijkheidsbesef óók ten opzichte der overheerschte volkeren. Nauwlettend beschouwer van de werkelijke toestanden en doordrongen van de waarde van de kennis van het verleden, is hij immer overtuigd gebleven, dat «bezittingen met een eigen bevolking, in taal, gewoonten, zeden, godsdienst en beschaving, breed verschillende van derzelver overheerschers, niet straffeloos konden worden onderworpen aan wetten en regeeringsvormen, die voor dezelve niet pasten. Het is — vervolgde hij — aan de afwijking van dit beginsel, dat Frankrijk de ramp van St. Domingo te danken heeft. Het bekende: «Vivent les principes, périssent les colonies! is eene waarschuwing, die de kracht eener profetie zal verkrijgen, telkens wanneer men hare waarheid zal willen op de proef stellen». En uitgaande van de opvatting, «dat de éénhoofdige regeeringsvorm de eenige was, die paste voor kolonien en overzeesche bezittingen, welke de hoofdstoffen in zich bevatten van een zelfstandig bestaan», heeft hij zich ook immer verzet tegen het overheerschen aldaar van wat hij noemde «de zoogenaamde constitutioneele begrippen», nl. «den invloed der meerderheid, die, zoodra zij zich kan doen gelden, uitloopt op de dadelijke afsnijding der betrekkingen met den moederstaat» [1]). Man van gezag, met groote, en wellicht te groote zelfbewustheid; autoritair handhaver van ambtelijke tucht eischte Baud volslagen gehoorzaamheid, niet het minst in de rampzalige periode van den geldnood in het moederland onder den nasleep der Volharding, maar bij het aanbreken van beter tijden, met de optreding van den Gouverneur-Generaal Rochussen ongeveer, begon de toepassing van betere bestuursideeen, en vond verzachting van den druk van het Cultuurstelsel, matiging in de eischen ten opzichte der bevolking plaats. Gekant — en niet zonder reden [2]) — tegen het misbruik dat van openbaarheid kan worden gemaakt, huldigde Baud het, naar het voorbeeld van Britsch-Indië in Mei

[1]) Mr. P. Mijer, Jean Chrétien Baud, blz. 449. Het aan Robespierre, echter ten onrechte toegeschreven gevleugeld woord: „périssent les colonies plutôt qu'un principe" schijnt van een „député obscur" afkomstig te zijn.

[2]) „Het kwaad ging zoo ver dat in een der steden van ons vaderland in het openbaar aan den meestbiedende werd verkocht een aantal geheime rapporten betrekkelijk het verdedigingsstelsel van Java", Baud in Bijbl. Staatsbl 1851/2 II K. 483. Bekend is het meènemen van belangrijke Indische archiefstukken naar Holland reeds in den tijd der V. O. I. C.

1844 afgekondigd verbod aan de Indische ambtenaren om, zonder toestemming der Regeering, Gouvernementsarchieven openbaar te maken. Was hij dus tegen onwettige publicatie, en was hij een verklaard tegenstander van in het openbaar uitgeoefende felle critiek op het Regeeringsbeleid — Baud meende dat ambtelijke critiek hierarchisch in eigen boezem beperkt behoorde te blijven met het oog op den invloed, welke in eene kolonie daaruit tot schade van het algemeen kon voortvloeien, — voor de bekrompen wijze, waarop maar al te vaak de Indische Regeering onder den invloed van den Algemeenen Secretaris Mr. C. Visscher van 1844 tot 1848 bijna stelselmatig aan Van Hoevell zelfs op zoo goed als wetenschappelijk gebied, den voet heeft dwarsgezet, is Baud bezwaarlijk aansprakelijk te stellen: er zijn altijd personen «plus royalistes que le roi». [1])

Hoezeer Baud voor de koloniale besturende ambtenaren de waarde eener speciale opleiding en de kennis der landstaal inzag, daarvan getuigde de instelling van de Delftsche Academie, zijn vriendschap met Roorda en de oprichting van het Instituut. Als koloniaal bestuurder is Baud rechtgedaan op loyale en krachtige wijze door Fransen van de Putte, [2]) nadat deze als Minister kennis had genomen van alle stukken op diens bewind betrekking hebbende, en moeilijk is het een waardiger erkenning van Baud's verdiensten te vinden dan die is neergelegd in de volgende woorden van Thorbecke: [3]) «Baud ... Ik wil dien naam niet dan met eerbied noemen. Ik heb de eer gehad den Heer Baud onder mijn meest volstrekte tegenstanders te hebben, doch dit heeft mij nooit belet in hem de uitstekende eigenschappen te waardeeren die wij zeldzaam zullen wederzien. Hij behoorde tot de coryphee̊n van die orde van zaken, waarvoor in 1848 een andere orde in de plaats trad. Baud wist de waarde van kennis en beschaving voor het bestuur te schatten als iemand, wiens hooge ontwikkeling zijn eigen werk was».

---

[1]) De Gouv. Gen. Rochussen heeft nog gepoogd een voor van Höevell aannemelijke werkwijze te treffen. Vgl. over dezen strijd P. J. Veth, De openbaarheid in koloniale aangelegenheden.

[2]) S. van Deventer Jsz. Bijdr. t/d kennis v/h Landelijk stelsel op Java II blz. 613 t/m 619; dat die woorden van Fr. v. d. P. zelf zijn, getuigde Mr. T. der Kinderen in Levensbericht Mij. Nederl. Letterk. van S. van Deventer, 1891, blz. 307 noot.

[3]) Thorbecke als Min. v. Binnenl. Zaken in de II[e] kamer 9 Mei 1864 bij het wetsontwerp in zake de regeling van het onderwijs van Rijkswege in de Indische Taal- Land- en Volkenkunde.

II. **Het Indisch Genootschap en het Koninklijk Instituut.**

In den zomer van 1859 — dus één jaar vóór de eerste uitgaaf van de Max Havelaar — bracht een vliegend blaadje, met de Overland-mail uit Indië overgezonden, plotseling hevige beroering in de politiseerende kringen der deftige, intellectueele burgerijen van Holland's rustige stadjes, welke sedert de April-beweging van 1853 weder een weinig waren ingedommeld achter hun grijze vesten, spiegelend in het nauwelijks bewogen water der stille singels. Deze stem was, zoo riep het Bataviaasch Handelsblad van 7 Juni 1859 uit: de stem van geheel Nederlandsch-Indië: «Een cirkel van vuur omringt Java, en Java is een mijn, die gemakkelijk te laden is... De slachting in Britsch-Indië, de moorden in Klein-Azië en Arabië, en de moord te Bandjermasin, het zijn teekenen des tijds, die men niet mag voorbijzien... Boni wel tijdelijk uit den weg gegaan voor een groote en kostbare expeditie, maar een taktiek volgende, gelijk Rusland in 1812, en thans onze vlag hoonende tot zelfs onder de monden van ons geschut...

«Wat verlangt Indië daarom in Nederland? — Het verlangt een krachtig hoofd van het bestuur; een minister, die Koning en natie voorlicht omtrent de ware behoeften van Indië, — die den moed heeft, aan die behoeften naar eisch te voldoen; — die niet vreest te mishagen, door uit de Indische baten in de eerste plaats te voorzien in de Indische behoeften; die het talent heeft, talenten te vinden, en de rechtschapenheid, ze te waardeeren... Dat vraagt Indië van Nederland, omdat het zich als een gedeelte van Nederland beschouwt. Het zou het niet behoeven te vragen, indien Nederland Indië aan zich zelven overliet. Een ruime immigratie zou er het Europeesche element tot eene ongekende sterkte doen toenemen. Indië zou zich weten te verheffen tot een bloeiend rijk, omdat het zich zelf zou regeeren en de schatten niet missen om zich een vloot en een leger te scheppen, een machtig volk waardig. Het zou»...

Ja, wat zou Indië al niet!

Verontwaardigd over de in dit pamflet gebezigde «onbeschaamde, snorkende taal», een resumé, schreef de Hoofdredacteur Lion zelf, als het ware van hetgeen het Bataviaasch Handelsblad anderhalf jaar lang aan zijn lezers had voorgezet, greep de oud-Resident van Pasoeroean J. D. van Herwerden — het Instituut bezit van dezen nog een ouderwetsche schilderij, Tosari in het Tenggergebergte voorstellende [1]) — naar de pen, en, in sommige opzichten de uitgeoefende critiek beamende, maar anderszins Lion's veroordeeling van het beleid wrakend, riep dit voormalig Gewestelijk Bestuurshoofd, zich bezwaard gevoelend over den «nieuwen» tijd op zijn beurt in dithyrambische vervoering uit [2]): «En welk zaad is sedert het jaar 1848, over ons Indië met volle handen uitgestort? Is het grootste gedeelte der geschriften, in het bijzonder voor Indië bestemd, welke, vooral in de eerste jaren op 1848 volgende, met elke mail, in lijvige pakken derwaarts werden afgezonden, niet overvloeiende geweest van afkeuring, dikwijls in hoonenden, smalenden toon, van al het in Indië bestaande? Waren het niet gedurig angst- en jammerkreten over de verdrukking en uitputting der Javaansche bevolking? Werden niet dikwijls enkele feiten, met het stelsel, tot dusverre voor Indie als het beste geacht, in geene betrekking staande, rechtstreeks geweten aan dat stelsel? alles met het blijkbaar doel, om het in Indië zelve in verdenking te brengen, en, om het door een ander te doen vervangen, niet ongelijk aan dat, waarvan wij tot 1830 reeds de wrange vruchten hadden geoogst.»

Van Lion's uitvallen handig partij trekkende om te doen uitkomen dat zeker hij en zijne medestanders, ofschoon dan «oudgasten, onverbeterlijke oudgasten, een stelsel dat had uitgediend, toegedaan», niet zoo vrijgevig zouden zijn geweest met «liberale» toegeeflijkheden, als waarover nú werd geklaagd; opkomende voor hetgeen op Java onder het oude stelsel dan toch maar aan wegen, bruggen, waterleidingen, gebouwen en fabrieken was tot stand gebracht door Inlandsche hoofden en bevolking, die onder een handvol Europeesche ambtenaren dienstbaar waren gemaakt aan groote belangen; plaatste Van Herwerden verschillende rake

[1]) Vgl. diens artikel: Het Tenggersch gebergte en zijn bewoners, Verh. Bat. Gen. dl. 20.

[2]) Indië gelijk het geworden is en Nederland gelijk het dreigt te worden, door J. D. van Herwerden, oud-Resident op Java, 1859 blz. 2.

zetten, niet geheel zonder grond waarschuwende tegen sommige ondoordachte ideeën van onder de liberale oppositie-vaan geschaarde hervormers, die Indië slechts van hooren zeggen kenden; zeer ter snede bijv. bracht hij even in herinnering de nota van Sloet tot Oldhuis van 12 Maart 1849 over den verkoop van domeingrond, een voorstel, waarvan ook Van Hoevell aanvankelijk de onzalige gevolgen niet had doorzien [1]: «Men wilde, schreef Van Herwerden, staatsschuld delgen. Men wilde beschaven en verlichten tegelijkertijd, en wellicht heeft er weinig aan ontbroken, of men had de arme Javanen, die men, gelijk het heette, een heerlijker toekomst verzekeren wilde, hun wettig, hun natuurlijk eigendom, den grond waarop zij wonen, onder hunne voeten verkocht.»

Doch op zijn beurt vervallend in het andere uiterste bij de herinnering aan zijn eigen zonnigen diensttijd op Java, den bloeitijd van het Cultuurstelsel, toen echter al tien jaar of langer geleden, drong Van Herwerden, ofschoon erkennend dat verbeteringen dienden aangebracht en dat Hollanders die met eigen kapitaal een veld voor groot-landbouw-bedrijf zochten, billijk dienden te worden bejegend, aan het slot van zijn brochure reactionnair aan op bestendiging vóór alles van de Gouvernementscultures: «ontwikkeling van Indië, in het bijzonder van Java, door de teelt van producten voor de Europeesche markt, onder toezicht van het Bestuur, tot verlevendiging van den Nederlandschen handel, van onze industrie en vaart op dat gewest en tot duurzame vestiging der koloniale wereldmarkt hier te lande.»

Onmiddellijk werd in het liberale kamp alarm geblazen. In de vergadering van het Indisch Genootschap van 30 Sept. 1859 releveerend, dat in de Haagsche kringen de aandacht thans algemeen gevestigd was op den toestand in Indie en op de afkeuring, die (blijkens Van Herwerden's brochure) de wettelijk vastgestelde beginselen van het bestuur aldaar, in die dagen «in openbare geschriften" ondervonden, bepleitte Van Hoëvell een contra-actie tegen Van Herwerden en de andere oud-Residenten die zich met dezen homogeen hadden verklaard, en z.i. zich verstout

[1] Zie diens brochure: Bedenkingen tegen de mededeeling van den Min. v. Kol. aan de Tw. K. der Staten-Generaal omtrent den verkoop van landen op Java door Dr. W. R. van Hoevell, 1849. De geschiedenis heeft duidelijk genoeg uitgesproken, in hoeverre zulk een verkoop staatkundig zou zijn geweest.

hadden de sedert 1848 ingevoerde «nieuwigheden» op staatkundig gebied, zooals deze in het Regeeringreglement waren opgenomen, aansprakelijk te stellen voor den ongunstigen toestand in Indië ten jare 1859. De Voorzitter van het Indisch Genootschap Jhr. J. P. Cornets de Groot van Kraayenburg trachtte den strijd onpersoonlijk te houden, maar Van Hoëvell hield voet bij stuk. Er was een aanval gedaan op het Regeeringsreglement «door den schrijver der brochure», zeide Van Hoëvell, en bij dezen hadden zich gevoegd zeven — zooals zij zich noemden (voegde hij er schamper aan toe) gewezen hoofden van gewestelijke besturen in Indië, en het Indisch Genootschap, dat vroeger verklaard had met de in het Regeeringsreglement neergelegde beginselen in te stemmen, had tegen die reactionnaire afkeuring op te komen. «Die personen — toornde de liberale voorvechter — betoogen ook niets hoegenaamd: zij geven eenvoudig eene proklamatie aan den volke, waarin zij zeggen: «Wij ook leggen het gewigt van onze namen in de schaal; wij ook beschouwen het Regeeringsreglement als hoogst verderfelijk en de oorzaak van alle kwaad». Daartegen diende front gemaakt: «men heeft dikwijls gezegd, bitste Van Hoëvell, dat de liberalen de geheele maatschappij op Java willen omverwerpen en plotseling van dwang willen overgaan tot vrijheid. Dat is een onwaarheid; maar zij willen, dat die dwang zoodanig zal bestuurd worden, dat zij langzamerhand worde vervangen door vrijheid. Het Genootschap wil dat ook. Dat beginsel nu is vooral aangetast in de brochure van den heer Van Herwerden. Het schijnt dus op den weg van het Genootschap te liggen om tegen zulke aanvallen op te komen.»

De Voorzitter van het Indisch Genootschap Cornets de Groot zat een weinig met het geval verlegen, rustig en voorzichtig Oud-Indisch Regeeringsman als hij was, «nourri dans le sérail», en maar al te wel zich bewust dat:

«Iliacos intra muros peccatur et extra».

Hij had in 1854 het Indisch Genootschap helpen oprichten, toenmaals z.v.a. eene debating-society van personen, die, door een veeljarig verblijf in Indië of door studie met Indië en Indische belangen vertrouwd, behoefte gevoelden — een gevolg hoofdzakelijk van de bij de Grondwet van 1848 verorderde inmenging van de Staten-Generaal in de zaken van de Koloniën en bezittingen van het Rijk — om vooral de koloniaal-economische

kwesties voor publieke behandeling aan de orde te stellen, onder de zinspreuk: «Onderzoek leidt tot waarheid.» Dit geschiedde in een tijd, toen — luidens een niet onaardige karakteristiek Indië in officieele kringen beschouwd werd als een hemelsche mechaniek, waarvan slechts weinigen de wetten kenden, terwijl de natie niets anders verstond dan het auri sacra fames, slechts lettende op de batige sloten, die in de Nederlandsche schatkist vloeiden.

Aan liberale oppositie-politiek doen, scheen destijds ietwat verdacht. «Het Genootschap — herinnerde G. H. van Soest in zijn nadagen — werd gesticht in een zomerschen nacht. Te acht uur 's avonds vingen wij onze samenkomst aan en eerst bij het krieken van den dag keerden wij huiswaarts. Reeds de volgende vergadering konden wij niet onder dak komen, omdat de geest zich tegen ons openbaarde; slechts op den Singel, te midden van minder aantrekkelijke persoonlijkheden, kon het gelukken huisvesting te vinden.» Zóó leefde nog voort de vrees voor de clubs uit den Patriottentijd, aan de rampzalige gevolgen, welke uit de politieke troebelen van het laatste stadhouderlijke tijdperk voor Nederland waren voortgevloeid. Veeleer beijverde men zich daarom reeds bij den aanvang in het Indisch Genootschap te vereenigen personen van allerlei politieke richting, en zóó angstvallig vermeed men destijds om in de verslagen de namen der sprekers op de algemeene vergaderingen publiek te maken, dat men daarin aanvankelijk slechts vermeld vindt, dat het woord werd gevoerd door «een lid», «een ander lid», enz.; in de eerste zeven deeltjes zijn dan ook wel het meest lezenswaardig de levensbeschrijvingen van Indische bekende personen, sommige oorspronkelijk, andere overgedrukt uit tijdschriften. Langzamerhand werd men minder schroomvallig, maar de Voorzitter Cornets de Groot trachtte toch steeds een rustig, kalm debat te handhaven, en, uitdrukking gevend aan zijne verbazing dat men in Indië een stuk als dat van Lion had laten verspreiden [1]), betuigde hij op den bewusten avond, waarop Van Hoëvell de actie tegen de onverbeterlijke oudgasten

[1]) De vrijheid ook van de koloniale drukpers op Java was een dogma der liberalen. „De drukpers is de Koningin der aarde; die haar verbreekt, zal door haar verbroken worden!" had Van Hoevell betuigd, en Thorbecke had in 1854 zelfs gezegd: „In een konstitutioneel land nu, waar men alle overige waarborgen heeft, daar zou men, met betrekking tot de publieke aangelegenheden, de vrijheid der drukpers des noods eer kunnen missen dan in een rijk, waar geen andere waarborgen bestaan". Van Bosse alleen heeft toenmaals over die drukpersvrijheid in Indie nuchterder gedacht.

als Van Herwerden c. s. opnieuw bepleitte, dat het hem «aangenaam was dat (dien) avond geen enkel woord was gezegd, dat zelfs in de verte dien heeren (nl. den oud-residenten), onder welke menig (der aanwezigen) vrienden telde, onaangenaam in de ooren zou kunnen klinken. Ik eerbiedig — had hij even te voren ook gezegd — altijd het gevoelen van anderen, ook wanneer dit afwijkt van het mijne». Het debat eindigde dien avond met een aantal conclusies in den geest der bedaarde, conservatief-liberale richting van Cornets de Groot, maar niet aan dezen was de toekomst van het Indisch Genootschap, nog één jaar bleef de presidentshamer in De Groot's handen om daarna over te gaan in die van den heer G. M. van der Linden, en weldra was onder radicaal-liberalen invloed de vermaarde Cultuurwet aan de orde van den dag, óók in het Indisch Genootschap.

Onder de vlag van vrijen arbeid en vrije industrie stuurde Fransen van de Putte weldra het schip van zijn ministerieel ontwerp met volle zeilen recht toe op de met riffen bezaaide kust van Indië's toekomst aan, waar Prof. Veth reeds een schitterend wonderwerk zag verrijzen [1]); wel wees met de zekerheid der wetenschap en de klaarte der ervaring Thorbecke als beproefde loods op de gevaarlijke klippen, maar de voortvarende schipper volhardde bij den eigen koers en de schipbreuk werd onvermijdelijk. Indië is er intusschen niet slechter om gevaren: het was niet de eerste, noch zou het ook de eenige maal niet zijn, dat men ten opzichte van Indië de wijsheid zou leeren erkennen van het: beidt uw tijd.

In 1859 begon de zucht naar meer politieke bedrijvigheid echter nog pas te ontwaken in het Indisch Genootschap, en het is in dat jaar en het volgende geweest, het laatste jaar van Cornets de Groot's praesidium, dat ernstig over en weer is gecorrespondeerd over eene ineensmelting van het Indisch Genootschap en het Koninklijk Instituut. Het denkbeeld was bij het Genootschap aanhangig gemaakt door een brief van den Heer Dr. C. Leemans, Directeur van 's Rijks Museum te Leiden, lid van het Bestuur

[1]) Vgl. De Gids 1866, II, blz. 332: „De toestand, waarin het Java vroeger of later brengen zal, vertoont zich bij vergelijking met zijn tegenwoordigen toestand als de hut van Philemon en Baucis, nadat zij door den wil der Goden, in een paleis was herschapen:

trabes subiere columnae,
stramina flavescunt aurataque tecta videntur
caelatae fores adopertaque marmore tellus."

van het Koninklijk Instituut, destijds reeds ijverig bezig aan zijn Boroboedoer-uitgaaf. Cornets de Groot, die reeds vroeger bij Baud — echter te vergeefs — voor zulk een fusie had gepleit, ondersteunde het denkbeeld warm, en zóó ver ging de inschikkelijkheid van het Genootschap, dat het verklaarde tot alle medewerking bereid te zijn mits bepaald bleef, dat het nieuwe Instituut zou gevestigd zijn in Den Haag; de West-Indiën niet zouden zijn uitgesloten en er minstens drie maal 's jaars algemeene vergaderingen zouden worden gehouden.

Het was op dat oogenblik voor het Koninklijk Instituut een zorgvolle tijd, een oogenblik, wel geëigend om zulk een denkbeeld onder de oogen te zien. Baud was aan het Bestuur ontvallen; de zoo gehoopte medewerking der Instituutsleden bleef gering, en op de door het Instituutsbestuur in de Bijdragen gepubliceerde lijsten van vragen op het gebied van taal-, land- en volkenkunde en geschiedenis hadden slechts enkele Indische leden, alumni der Delftsche Academie, bijdragen ten antwoord gezonden. «Nochtans, M. H.!» riep het jaarverslag 1858/9 uit: «'t Geldt hier eene belangrijke zaak voor ons Tijdschrift. Onze Vereeniging is van den beginne af aan opgericht geweest in het vertrouwen dat velen, ja dat allen, die met Indië bekend zijn, mede zouden willen werken tot bereiking van het doel, dat wij ons voorstellen en dat de algemeene belangstelling overwaardig is». Voorts was er nog een andere strooming merkbaar geworden in het Instituut: er waren er, die wenschten dat meer acht zou worden geslagen op hetgeen de practijk vorderde, en dat de wetenschap wat op den achtergrond zou worden gesteld. «Een samensmelting van het Koninklijk Instituut te Delft met het Indisch Genootschap te 's-Gravenhage — zoo leest men zelfs — scheen aan aller verlangen te zullen voldoen». Niet echter aan dat van Roorda, en, indien iemand zich verzet heeft tegen die fusie, welke immers wel ten gevolge moest hebben de oplossing van het Koninklijk Instituut, zooals dit, verbonden aan de Delftsche Academie, was ingesteld in 1851, dan is hij het geweest. Vermoedelijk is het ook om deze quaestie geweest, dat de toenmalige Secretaris van het Instituut Dr. J. Pijnappel ongemerkt op gespannen voet is geraakt met zijn Voorzitter, den stillen maar onverzettelijken, stijven Roorda, die Baud in den presidialen zetel had opgevolgd, want Pijnappel had zich aanvankelijk warm geuit ten gunste van de fusie der

beide genootschappen. Bij de Bestuurswisseling van 1861 werd Pijnappel niet herkozen, en toen hij op zijn vraag: waarom niet? beantwoord werd met een officieel briefje, trok Pijnappel zich terug: de verwijdering is volkomen geweest, de werkelijke reden echter n. h. m. v. niet uitgesproken.

Van eene samensmelting van het Koninklijk Instituut met het Indisch Genootschap is evenwel niets gekomen. Toen van de zijde van het Instituut eerst niet dan lauwe medewerking werd ondervonden, maanden verstreken zonder dat het plan veel verder kwam, verzocht het Indisch Genootschap bij een waardigen brief d.d. 20 December 1860 n°. 121 het Bestuur van het Instituut wel in overweging te nemen: «dat de toestand van onzekerheid, die door het onderhandelen over de vereeniging van beide instellingen is geboren, niet langer kon voortduren, zoodat het gewis het voornemen des Genootschaps zal billijken om zich geheel vrij te beschouwen, wanneer op 1 Maart 1861 die vereeniging nog niet mocht zijn tot stand gekomen». Al talmend maakte Roorda zich daarop gereed onder het in zijn oog Caudynsche juk door te gaan - het Instituut had besloten toe te stemmen -, maar de uitslag is geheel anders geweest: het relaas wordt in het jaarverslag van het Instituut 1860/61 plotseling uitvoerig, nu blijkbaar het zustergenootschap tot inkeer was gekomen, en, wanneer dan de fatale datum is verstreken, blijven de beide instellingen elk op haar eigen standpunt en herademen.

In het Indisch Genootschap legde kort daarop Cornets de Groot het Voorzitterschap neder, en alras werd toen een brief ontvangen van de leden Dr. W. Bosch, Dr. P. J. Veth en H. Bekking — alle drie ijverige liberale voorvechters — voorstellende om het Indisch Genootschap, dat «tot nog toe» te midden van den warmen strijd, die over de belangen, welke het moest bevorderen, gevoerd werd, gewoonlijk een stil en werkeloos aanschouwer was gebleven en geen partij had gekozen, voortaan een rol te doen spelen in nauw verband met de gebeurtenissen van den dag, niet alleen op economisch maar ook op staatkundig gebied. «Het oude stelsel — riep de tijdelijke Voorzitter Van der Linden uit — heeft zijn tijd gehad, jongere beginselen moeten worden toegepast, frisschere toestanden moeten worden in het leven geroepen; het uitsluitend voordeel van sommigen moet als doel meer vervangen worden door be-

vordering van het belang van het algemeen; en bij den wassenden vloed van vragen over koloniale belangen en toestanden is krachtige en vrije discussie een eerste behoefte van onzen tijd».

Men gordde zich aan tegen het conservatieve régime onder de klinkende leuze: vrije industrie en vrije arbeid, vrije beschikking van den Inlander over zijn persoon en grond. Men koos (1861) Fransen van de Putte in het bestuur van het Indisch Genootschap, die als Minister van Kolonien weldra in het openbaar den aanval opende met de publicatie van S. van Deventer's Bijdragen tot de kennis van het landelijk stelsel. Ettelijke vergaderingen wijdde in 1865/6 het Indisch Genootschap aan het Gouvernementscultuurstelsel, en de beschouwingen en verslagen daarvan zagen vervolgens ook afzonderlijk het licht; wèl mocht in die gulden dagen het Genootschap zich op koloniaal gebied een Voor-parlement achten.

Hoezeer maakte daar tegenover het Koninklijk Instituut een kritieke periode door! Het heengaan van Baud; de onzekerheid of het Instituut al dan niet zou samensmelten met het Indisch Genootschap; de opheffing der Indische Afdeeling aan de Delftsche Academie, die tot Polytechnische School werd hervormd, en de oprichting der Rijksinstelling van onderwijs in Indische taal-, land- en volkenkunde te Leiden (1864—1876), waarheen Taco Roorda als Hoogleeraar in het Javaansch werd overgeplaatst; de strijd door dezen met Friesche vasthoudendheid aangebonden om den zetel des Instituuts over te brengen naar Leiden, hoofdzakelijk omdat aldaar evengenoemde rijksinstelling was gevestigd, terwijl andere leden meenden dat deze in Den Haag diende te zijn, zoowel omdat een grooter aantal leden des Instituuts zich in den Haag bevond, als uit de door den toenmaligen Minister van Koloniën I. D. Fransen van de Putte kort en duidelijk uitgesproken overweging dat «het Instituut er niet anders dan bij winnen kon, wanneer het meer en meer het karakter aannam van een wetenschappelijke instelling, die in eigen kracht haar steun zocht», — deze ongunstige omstandigheden brachten het bestaan van het Instituut eenigen tijd dermate in gevaar, dat het Bestuur zelfs eens den kreet slaakte: «van sterven mag geen sprake zijn».

Bij slot van rekening was intusschen ook het Bestuur van het Instituut verblijd over het niet doorgaan van de samensmelting met het Indisch Genootschap. Een vol jaar, het gansche

jaar 1860, was in onzekerheid en twijfel voorbij gegaan, het had gehaperd met de Bijdragen, doch, leest men in het jaarverslag van 1860/61: «nu dat de vereeniging niet zal plaats hebben, nu met nieuwe krachten de oude taak weer kan worden opgevat en gestreefd naar hetgeen het Instituut steeds heeft beoogd, nu zult gij met recht Uwe oude eischen kunnen doen gelden en verlangen de vruchten te zien van hetgeen wordt gewerkt.»

Toch zou tusschen Instituut en Genootschap van dien tijd af een band blijven bestaan. In de eerste plaats ter wille van een gemeenschappelijken zetel. Zoolang het Instituut zijn zetel nog te Delft had — aldus vinden wij door Dr. Wijnmalen verhaald —, vond het in de lokalen van de Koninklijke Academie ter opleiding van Indische ambtenaren eene genoegzame ruimte tot berging van zijne verzamelingen. Toen echter de Rijksinstelling te Leiden werd opgericht en de hoogleeraren Roorda en Pijnappel daar heen overgingen, terwijl Mr. S. Keijzer zich tot Directeur der nieuwe gemeentelijke instelling te Delft wist te doen benoemen [1]), werd de zetel van het Koninklijk Instituut verplaatst naar Den Haag en aanvankelijk gehuisvest in een paar vertrekkken van een gebouw in de Drie Hoekjes. Weldra trad eene aanmerkelijke verbetering in, toen in vereeniging met het Indisch Genootschap een gedeelte van het bovenhuis van den boekhandelaar Couvée in de Lange Pooten kon worden ingehuurd, maar het is eerst in 1877, kort na de luisterrijke viering van het 25jarig bestaan van het Instituut, onder het praesidium van Jhr. Mr. W. F. Gevers Deynoot, toen Dr. Th. Ch. L. Wijnmalen en Corn^{s}. de Groot Secretaris en Penningmeester waren, mogen gelukken, dank zij vrijwillige bijdragen welke het zorgvuldig opgespaard kapitaaltje versterkten, voor het Instituut een eigen gebouw te verwerven. Dit was het woonhuis op de Heerengracht n°. 21, toebehoorende aan den Heer M. P. Smissaert, hetwelk na eenige onderhandeling in eigendom aan het Instituut overging tegen een koopsom van f 22.000 waarvan $\frac{2}{3}$ als hypotheek op het gebouw bleef rusten. Weldra vond de verhuizing plaats, en werden de daar ondergebrachte bibliotheken voor de leden der beide vereenigingen, het Kon. Instituut en het Indisch Genootschap, opengesteld. Tevens werd alstoen met ingang van 1 Mei 1878 de Adjunct-Secretaris van het Kon. Instituut J.

---

1) Er schijnt destijds ook gedacht te zijn aan de oprichting van een Indische instelling te Utrecht; BKI. 3e Serie I, blz. 151, reg. 6 v. o.

Boudewijnse eervol van die functie ontheven en aangesteld de concierge-klerk F. J. Abramse.

Deze toestand bleef onveranderd tot 1903. Wel had reeds sedert eenige jaren de voortdurend aangroeiende boekenschat doen omzien naar een ruimer gebouw, maar eerst in laatstgenoemd jaar werd het huis op de Heerengracht verwisseld voor het thans bestaande in de Van Galenstraat n°. 14, oorspronkelijk gediend hebbende tot eene bewaarschool van het Genootschap Tot Nut van het Algemeen. De eerste Bestuursvergadering vond in het nieuwe gebouw plaats op den 18en April 1903, onder het voorzitterschap van Prof. H. Kern, toevallig de eerste Instituutsvergadering, nadat deze geleerde kort te voren te Leiden zijn 70en verjaardag had herdacht, — eene gelegenheid, welke door den Ondervoorzitter Mr. J. E. Henny, werd benut om des Instituuts Voorzitter uit den eigen kring hulde te brengen.

Een nieuwe periode brak hiermede als het ware aan. Met warmte herdacht in het jaarverslag van 1914 de toenmalige Secretaris van het Instituut Dr. E. B. Kielstra, later Eerelid van ons genootschap, die gedurende twintig jaar als Bestuurslid-Secretaris [1895—1915] een der voornaamste stuwkrachten van het Instituut is geweest, bij het neerleggen van zijn functie die verhuizing en verbetering, benevens de daaruit voortgevloeide stichting van de gemeenschappelijke Koloniale Bibliotheek.

«Tijdens (mijn) optreden, schreef hij, was het Instituut gevestigd in eene oude, particuliere woning met betrekkelijk weinig ruimte. De Bibliotheek, vergelijkenderwijs nog van weinig beteekenis, was geborgen waar plaats was: in verschillende kamers en hokken; verder, ongeordend, op den zolder. Het dagelijksch toezicht over gebouw en boekerij was overgelaten aan een ouden trouwen bediende, die met zijn gezin in den kelder woonde en op den zolder sliep; zoo goed en zoo kwaad het ging, had hij den catalogus in zijn hoofd, een andere was er niet.

«En nu? Het Instituutsgebouw in de Van Galenstraat, met zijne ruime, lees-, vergader- en werkkamers, met zijne bibliotheeklocalen, met zijne fraaie gezonde bovenwoning voor den adjunct-secretaris, met centrale verwarming en goede verlichting maakt wel een geheel anderen indruk».

«Een adjunct-secretaris hadden wij in 1895 niet; wij zouden zoodanig ambtenaar nu niet meer kunnen missen....

«Uit den «hoop boeken», in 1895 aanwezig, is eene «Koloniale Bibliotheek» gegroeid die, goedgeordend, goedbeheerd, behoorlijk gecatalogiseerd, dagelijks velen tot nut is. Wij mogen trotsch zijn op die bibliotheek, de eenige van dien aard in ons land; en door de stichting van een bibliotheekfonds hebben wij het voorhands mogelijke gedaan om ook in geldelijk opzicht het voortbestaan der boekerij te verzekeren».

Het is op initiatief van Dr. Kielstra geweest, dat met deze catalogiseering is begonnen, hetgeen geschiedde in 1895 door den Heer J. Boudewijnse, die juist op dat oogenblik gereedgekomen was met deze taak, voor zooveel aanging het aandeel van het Indisch Genootschap. Uitgenoodigd om dien arbeid ook voor het Instituut op zich te nemen, verklaarde de Heer Boudewijnse zich daartoe gaarne bereid, voor het linguistisch gedeelte op zijn verzoek bijgestaan, aanvankelijk door de Bestuursleden G. K. Niemann en C. Poensen. Eerlang ging deze werkzaamheid echter over op den Heer, later Dr. G. P. Rouffaer, van 1898—1908 Adjunct-Secretaris van het Instituut, Eerelid in 1911, en het is deze geweest die, bijgestaan sedert 1901 door den Heer W. C. Muller, in den beginne Beambte in het gebouw op de Heerengracht, maar sinds 1 Jan. 1908 Adjunct Secretaris, de Koloniale Bibliotheek heeft gemaakt tot wat deze is. Met niet te overtreffen toewijding en steeds breeder, dieper wordende kennis de verzamelingen van het Instituut en het Genootschap samenvoegend, schiftend, ordenend, controleerend en aanvullend, schiep Rouffaer, bijgestaan door zijn trouwe rechterhand, de boekerij, en onafscheidelijk zijn de namen Rouffaer en Muller verbonden aan het monument van Indische bibliografische kennis, dat de Catalogus van 1908 is, zeven jaren later vervolgd door het Eerste Supplement, terwijl het op dezelfde wijze ingericht tweede toevoegsel thans in bewerking is.

Tot 1921 bleven de respectievelijke boekenverzamelingen van het Instituut en het Genootschap het eigendom van elke instelling afzonderlijk. In genoemd jaar werd evenwel eene regeling getroffen tusschen beide vereenigingen waarbij de samenwerking op hechten grondslag werd gevestigd [1]), en waarbij het Indisch Genootschap o.m. het gedeelte van de Koloniale Bibliotheek dat zijn eigendom was, afstond aan het Instituut, onder

---

[1]) B. K. I. 77. (1921). Not. Bestuursverg. 19 April 1921.

beding, dat de leden van het Genootschap op gelijke voorwaarden als de leden van het Instituut van die bibliotheek gebruik mogen maken.

Samenwonend onder hetzelfde dak, gebruikmakend van dezelfde vergader- en leeszalen en beschikkend over dezelfde bibliotheek, leiden het Koninklijk Instituut en het Indisch Genootschap nochtans als zuster-instellingen ook nu nog elk een eigen bestaan, het Instituut als doel inzonderheid voor oogen houdend de bestudeering van taal-, land- en volkenkunde, het Genootschap meer in het bijzonder zich toeleggend op de beoefening van de koloniale staatkunde en op de behandeling van vraagstukken op het gebied der Indische volkswelvaart; beiden zijn echter één in het einddoel: de bevordering van de kennis der beide Indien en van hunne omgeving in het belang van Nederland en de Kolonien te gader.

III. **Uit latere jaren.**

Nadat de koers van het Koninklijk Instituut bij de in 1865 plaats gevonden hebbende herziening van het Reglement [1]) na opzettelijke overweging duidelijk was bepaald, gleed het leven, gelijk bij zoo menig andere wetenschappelijke instelling, rustig voort. Men onderhield vriendschappelijke betrekkingen met het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen, waarvan in den regel wel Bestuursleden bereid werden bevonden in Indië voor het Instituut als Commissaris op te treden. Men begroette met sympathie de oprichting in 1873 te Amsterdam van het Koninklijk Aardrijkskundig Genootschap, waarvan de voorzitter en ziel was Prof. P. J. Veth, welke instelling als hoofddoel koos het eigenlijk aardrijkskundig onderzoek der Kolonien, en twee jaar later droeg het Kon. Instituut overeenkomstig zijne krachten een kleinigheid bij, «in het lofwaardig werk van het Aardrijkskundig Genootschap om een groote witte plek in het midden van Sumatra eenigszins nader te leeren kennen». Men knoopte met tal van wetenschappelijke instituten, zoowel in het binnen- als buitenland, relaties aan, en verkreeg talrijke ruiling van periodieken.

---

[1]) B.K.I. 1866, 3e Serie dl. I. blz. 150 en 171.

Men jubileerde 19 Juni 1876 bij het vijf en twintig jarig bestaan van het Instituut in een der bovenzalen van het Gebouw van Kunsten en Wetenschappen, toen voor een aanzienlijk gehoor, waaronder H. H. K. K. H. H. Prins Hendrik en Prins Frederik, de ijverige Secretaris Dr. Th. Ch. L. Wijnmalen die van 1874 tot 1895 de pen voor het Bestuur gevoerd heeft, de lotgevallen en handelingen van het Koninklijk Instituut doorliep in een uitvoerige rede, sedert in de Bijdragen van het Instituut opgenomen. Bij het zesde Internationale Congres van Oriëntalisten te Leiden in 1883 gaf het Instituut een dubbelen feestbundel uit zoowel op taalkundig als op ethnographisch gebied, en het was hierin dat Wilken, die in dat jaar te Leiden was benoemd tot lector bij de Gemeente-instelling voor de opleiding van Oost-Indische ambtenaren, zijne merkwaardige bijdrage gaf over «Het strafrecht bij de volken van het Maleische ras». Niet diens Animisme, noch diens «Over de Verwantschap en het huwelijks- en erfrecht bij de volken van het Maleische ras» zijn in de uitgaven van het Instituut verschenen, maar hoezeer werden de Bijdragen niet verrijkt, sedert Wilken in 1884 als Bestuurslid van het Instituut zitting nam, met een breede reeks van doorwrochte artikelen — w. o. die over «Het pandrecht bij de volken van den Indischen Archipel» (1888). De naam van dezen veel te vroeg aan de wetenschap ontvallen genialen ethnoloog en noesten ontginner van het adatrecht is bij het Instituut steeds in eere gehouden, en Van Ossenbruggen's in 1912 verschenen uitgaaf van Wilken's Verspreide Geschriften dankt voor een niet gering aandeel het aanzijn aan den stoot, welke daartoe is uitgegaan van de door het Koninklijk Instituut ingestelde Adatrecht-Commissie.

Het tijdvak na 1882, toen Kern voor het eerst Voorzitter werd, en naast dezen, die reeds sinds 1868 jaar op jaar uit den rijken schat zijner bewonderenswaardige kennis aan de Bijdragen mededeelde, in het bestuur mannen zitting namen als Wilken en Snouck Hurgronje, opent als het ware den nieuwen tijd van het Kon. Instituut. Hoezeer is nochtans uit de oudere periode ons genootschap niet verschuldigd met betrekking tot de numismatiek aan H. C. Millies' «Recherches sur les monnaies des indigènes de l'Archipel indien et de la Péninsule Malaie» (1871); tot het onderwijs aan Van der Tuuk's Maleisch leesboek van 1868 (8e dr. in 1924), aan Niemann's Bloemlezing uit Maleische Geschriften [edit. van 1870/71, 1872/78, 1878/92 en 1892] alsmede

aan Meinsma's Babad Tanah Djawi [edit. van 1874/77 en 1884/1899]; en tot de historie aan Tiele's voortreffelijke studien over «De Europeërs in den Maleischen Archipel (1509—1623)», een werk, dat, in soberen, helderen stijl den strijd schilderend van den onderlingen wedijver der Portugeezen, Spanjaarden en Hollanders om het bezit van het monopolie in den Archipel, thans min of meer verscholen ligt in opeenvolgende deelen der Bijdragen, maar eene afzonderlijke uitgaaf nog immer waard zou zijn, een standaardwerk, waartoe men steeds terugkeert om de voortreffelijke en nauwgezette mededeeling van den hoofdinhoud der beste Portugeesche en andere auteurs.

Maar een daad, herinnerend aan de kloekste ontdekkingsreizen uit Holland's opkomst, is geweest Snouck Hurgronje's tocht naar Djeddah en Mekka in 1884/5, waarvan de uitkomsten zijn neergelegd in diens bewonderenswaardig boek: «Mekka (mit Bilderatlas), 1888», waardoor zijn naam in Europa en Amerika voor goed werd gevestigd, een werk, geschreven in de Duitsche taal doch een monument van Hollandsche wetenschap op haar best, een revelatie van «Die Stadt und Ihre Herren», en «Aus dem heutigen Leben», waarvan het hoogst belangrijk hoofdstuk «Die Djawah» a. h. w. de inleiding is geweest tot de bestudeering van het godsdienstig en maatschappelijk leven der bevolking van onzen Archipel, wier bedevaartgangers in de stad van den Profeet van gedachten wisselen. «Ohne die freigebige materielle Unterstützung des Kon. Ned. Ind. Instituut, welches auszerdem die Kosten dieser Ausgabe sowie meiner früheren linguistischen Publikation übernommen hat, wäre mir die Ausführung meines Planes sehr schwierig geworden», schreef Snouck Hurgronje in de voorrede van het eerste deel, en het komt mij voor dat het Koninklijk Instituut niet zonder eenigen trots op dit werkzaam aandeel mag terugzien.

Van de «faits et gestes» van ons genootschap sedert de oprichting tot 1901 gaf op den vijftigsten, onder het praesidium van den oud-Gouverneur-Generaal van Ned. Indië Mr. C. Pijnacker Hordijk gevierden gedenkdag van het Kon. Instituut onze eminente Indië-kenner Prof. H. Kern een rustig, breed overzicht in eene interessante rede, daarin stof vindend voor een «dankbaar, maar niet voldaan». Het ligt geenzins in de bedoeling thans een bij de rede van dit Eerelid van het Instituut aansluitende beschouwing te geven over hetgeen nadien in de laatste 25 jaar

door het Instituut in het belang der Indologische wetenschap is verricht: die poging zou een gansch andere hand vereischen. Het zij echter vergund, bij eenige woorden van Kern aanknoopend, hier het volgende aan te stippen.

In de eerste plaats over de archaeologie van onzen Archipel. «Iedereen weet, zeide Kern, dat Java wegens den rijkdom aan monumenten uit den Hindoetijd een vruchtbaar veld is van archaeologisch onderzoek en dat de daar aanwezige overblijfselen van bouw- en beeldhouwkunst de rechtmatige bewondering van kunstminnende Europeanen opwekken. Onze vereeniging heeft het hare willen bijdragen om het Europeesche, inzonderheid het Nederlandsche publiek met die kunstgewrochten op Java's bodem bekend te maken en daartoe de uitgave bekostigd van Dr. Groneman's werk over de Tjandi Prambanan met 64 na de opgravingen genomen lichtbeelden».

Heeft men thans reden om over de sedert gemaakte vorderingen, alsmede over de rol, welke het Instituut daarbij vervuld heeft, tevreden zijn?

Tegemoet komende aan een verzoek der Regeering tot medewerking bij de publicatie der uitkomsten, welke het systematisch onderzoek naar de op Java aanwezige oudheden zoude opleveren, riep het Instituut in 1901 eene Commissie van Bijstand in het leven, waarin bij de instelling zitting namen Prof. H. Kern, Dr. W. Pleyte, Jhr. M^r^. Victor de Stuers, J. W. IJzerman G. P. Rouffaer en D^r^. R. D. M. Verbeek. Publiceerde op Java het Bataviaasch Genootschap geleidelijk de bekende driemaandelijksche rapporten, hier te lande zagen onder de auspicien der Commissie het licht Brandes' bij het Instituut uitgegeven schitterende monografien: «Beschrijving van de ruïne bij de desa Toempang, genaamd Tjandi Djago, in de resid. Pasoeroean, samengesteld naar de gegevens, verstrekt door H. L. Leydie Melville en J. Knebel, onder leiding van Dr. J. L. A. Branders, 1904 [Archaeolog. Onderz. op J. en M. I]», en vijf jaar later: «Beschrijving van Tjandi Singasari, en de Wolkentooneelen van Panataran, samengesteld naar de gegevens verstrekt door H. L. Leydie Melville en J. Knebel, onder leiding van wijlen Dr. J. L. A. Brandes, door G. P. Rouffaer 1909» [Archaeol. Onderz. op J. M. II]. In 1911, na de voltooiing van den aan Majoor, later Overste Van Erp van Regeeringswege opgedragen systematische opneming van den Boroboedoer, nam

het Instituut, op uitnoodiging van de Regeering, de uitgaaf op zich van de nieuwe monografie van dit wereldberoemd Hindoe-Javaansch kunstwerk, waarvan sedert het eerste deel, de oudheidkundige beschrijving, van de hand van Prof. Dr. N. J. Krom het licht heeft gezien (1920). De vorderingen van de archaeologische wetenschap in de laatste 50 jaren laten zich bezwaarlijk duidelijker illustreeren dan door eene vergelijking van Dr. C. Leemans' in 1873 uitgegeven tekst bij de platen, naar teekeningen door en onder toezicht van F. C. Wilsen vervaardigd, met de beschrijving van Prof. Krom en de fotogrammen van Van Erp. Wel is het Boroboedoer-probleem nog niet volledig opgelost, doch hoe zeer is men al niet gevorderd op den weg tot volkomen ontraadseling!

Op initiatief van het Instituut is verder met Regeeringshulp tot stand gekomen de Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst van Prof. N. J. Krom, en zóó zeer heeft die uitgaaf in eene behoefte voorzien dat in 1923 eene tweede, vermeerderde editie noodig is gebleken. Een arbeid, waarbij zich waardig aansluit de, op aansporing van het Instituut, eveneens door Prof. Krom ondernomen Geschiedenis van Java vóór 1500, welke binnenkort het licht zal zien. Intusschen heeft de Archaeologische Commissie van Bijstand middelerwijl zich zelf opgeheven: sedert bij het Ind. Gouv. Besl. van 14 Juni 1913 no. 62 (Ind. St. no. 407) in Indië een zelfstandige dienst was tot stand gekomen, bestond naar haar inzicht geen voldoende grond meer voor het voortbestaan der Commissie in haar toenmaligen vorm.

De opsporing en beschrijving van de oudheidkundige monumenten op Java is als het ware hand aan hand gegaan met de beoefening van het Oudjavaansch. «De studie van 't in alle opzichten hoogst belangrijke Oudjavaansch, had Kern in 1901 gezegd, is in handen van veel te weinig arbeiders, in vergelijking met den omvang der taak en den overvloed van materiaal. Om die studie te doen gedijen, is het dringend noodig dat er veel meer prozawerken alsook oorkonden op koper of steen uitgegeven worden dan tot nog toe geschied is». Toen Kern dit schreef, was hij zelf reeds lang vóórgegaan, zijn rijke wetenschap met milde hand gemeen goed makend, en een groep jongeren vormend, waarvan een der uitnemendste is geweest Dr. Brandes, een der eerste doctoren in de faculteit van de taal- en letter-

kunde van den O.-Ind. Archipel (ingesteld bij het K. B. van 27 April 1877), die, in 1884 naar Indie vertrokken, dáár de grondlegger is geworden van de studie van Java's verleden in den uitgebreidsten zin des woords: historie, taal en litteratuur, en die zijn hoogtepunt bereikte met de uitgave van den «Pararaton (Ken Arok) of het boek der Koningen van Tumapel en van Madjapahit» in 1896 verschenen als eerste stuk in dl. XLIX der Verhandelingen van het Bataviaansch Genootschap. Helaas was het in 1905 Brandes' leermeester beschoren het rijke leven van zijn begaafden discipel te herdenken in een schoon In Memoriam [1]). Met de bestudeering van de door Brandes ontdekte en uitgegeven, maar nog niet vertaalde Nagarakrĕtágama, was Kern destijds reeds begonnen, doch de verdietsching daarvan, welke een golf van licht zou werpen op het tot voor kort nog vrijwel legendarisch Madjapahit in het tijdperk van hoogsten bloei, zou nog ettelijke jaren vorderen, en ook die arbeid van Kern is weder grootendeels den Bijdragen ten goede gekomen.

Nog in zijn hoogen ouderdom verrichtte Kern alleen een ontginningsarbeid als die van een gansche schare jongeren, en reeds had hij zich gezet aan de overbrenging van het in 1900 door hem bij het Instituut uitgegeven Oudjavaansch heldendicht Ramayana, en waren de eerste zes sarga's daarvan in de Bijdragen weder opgenomen, toen hem de pen ontgleed. Sedert wordt de voltooiing van dien arbeid met groote piëteit voortgezet door Dr. H. H. Juynboll, denzelfde aan wien de beoefenaars van het Oudjavaansch, behalve de Adi- en Wiratаparwa en menige andere bijdrage tot het Oudjavaansch, te danken hebben de aan de hand van Van der Tuuk's Kawi-Balineesch Woordenboek opgestelde Oudjavaansche Woordenlijst, — een werk eveneens op aanstichting van het Instituut ondernomen, en van 's Landswege bekostigd.

Den 4[en] Juli 1917 uit het leven weggeroepen, werd Kern met warme, gevoelvolle woorden in de Bijdragen [2]) herdacht door niemand minder dan Snouck Hurgronje. «Alle beoefenaars der taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië gevoelen zich, schreef deze, in een of ander opzicht Kern's leerlingen; geen hunner verbeeldt zich zijn meerdere te zijn geworden».

---

[1]) B. K. I. dl. 59 (1906) blz. 1.

[2]) B. K. I. dl. 73. blz. I.

Grooter hulde dan deze eerbiedige woorden bevatten, is Kern niet te brengen. Het Instituut heeft niet beter weten te doen om zich van zijn schuld van dankbaarheid jegens dezen edelen geleerde te kwijten dan door de heruitgave van zijne Verspreide Geschriften, aangevangen bij zijn leven op zijn tachtigsten verjaardag, zoodat Kern de voltooiing van de eerste zes deelen nog beleefd heeft. En de herinnering aan Kern's uiterlijke verschijning wordt in het gebouw van het Instituut levendig gehouden door zijn borstbeeld, dat, op initiatief van het Instituutsbestuur door Van Wijk in marmer uitgehouwen, tegen diens 80^{en} verjaardag was gereed gekomen en sedert bij monde van Prof. Speijer door de Commissie voor het huldeblijk aan Prof. H. Kern aan de verdere zorgen van het Instituutsbestuur is toevertrouwd [1]).

Nog aan één woord van Kern uit zijne rede van 1901 zij herinnerd. «Zonder voorbehoud, zeide deze, heb ik erkend dat er voor ons, Nederlanders, nog ontzaglijk veel te doen valt vóór dat wij ons zullen beroemen de geestelijke verovering van onze overzeesche gewesten voltooid te hebben.... Niet de middelen, maar de arbeiders en de belangstelling ontbreken, en dat strekt ons niet tot eer.... Ons volk is klein in getal, en uit dien hoofde is het noodig dat wij medehelpers zoeken. En die kunnen wij vinden in het Rijk over zee, waar 34 millioenen het gezag van onze geëerbiedigde Koningin en Beschermvrouw erkennen. Onder die millioenen zijn er zonder twijfel verscheidene van elken landaard te vinden die, mits behoorlijk onderlegd en verstandig geleid, de nuttigste diensten kunnen bewijzen als pioniers bij aardrijkskundig onderzoek; als medearbeiders bij taalstudie; als teekenaars en fotografen. Men heeft tot nog toe de medewerking van Inlanders niet versmaad, en eenige hunner hebben gewaardeerde bijdragen geleverd, maar dat was te danken aan hun eigen initiatief, niet aan 't onze. Destemeer reden om te verwachten dat schrandere inlanders, waaraan geen gebrek is, na goede voorbereiding nuttig werk zullen doen».

Van geestelijke verovering gesproken, komen bij de herdenking van het 75 jarig bestaan van het Instituut uit den kring van het tegenwoordig bestuur inzonderheid drie namen naar voren.

[1]) B. K. I. dl. 69 blz. XIII.

In de eerste plaats die van Dr. J. W. IJzerman. Als hoofdingenieur bij den spoorwegaanleg op Java ontdekte hij in 1885 bij een bezoek aan den Boroboedoer, dat de bouwmeesters van dit monument tijdens de afwerking, om verzakking te voorkomen, het oorspronkelijke bouwplan hadden gewijzigd. Opgetreden als Voorzitter der in dat jaar te Djokjakarta opgerichte Archaeologische Vereeniging gaf hij aan het oudheidkundig onderzoek een krachtigen stoot en het Bataviaasch Genootschap publiceerde van hem in 1891 eene «Beschrijving der Oudheden nabij de grens der residenties Soerakarta en Djokjakarta.» In het vaderland teruggekeerd, steunde hij warm de Van Linschoten-Vereeniging, waarvoor hij o. a., met Rouffaer, de uitgaaf ondernam van de Journalen, documenten en andere bescheiden, over Corn. de Houtman's Eerste Schipvaart naar Oost-Indie (2 April 1595 -- 11/14 Aug. 1597), een ware «fundgrube» van historische, taalkundige en geografische kennis. In de door het Instituut ingestelde Commissie van Bijstand voor het oudheidkundig onderzoek was IJzerman naast Rouffaer wel een der werkzaamste leden. De grootste verplichting heeft het Instituut echter aan IJzerman om diens zorg voor ons financieel bestaan. Want toen in 1920, onder de noodlottige nawerking van den wereldoorlog, het Instituut, evenals zoo menig andere wetenschappelijke instelling, de financieele grondslagen onder zich voelde wankelen, is IJzerman het geweest, die voor het Instituut een stamkapitaal bijeen wist te brengen, zóó aanzienlijk, dat, dank zij deze door vrienden van ons genootschap geschonken, en door onzen Penningmeester Mr. J. H. van Hasselt uitstekend beheerde bedragen, alle bezorgdheid voor geldelijke moeilijkheden is weggenomen. «Onder levendige instemming van de Vergadering, aldus luiden de notulen van die van 20 Nov. 1920, betuigt de Voorzitter aan den Heer IJzerman den dank van het Instituut. Tevens wijst de Voorzitter er op, dat de Heer IJzerman niet alleen is voorgegaan in mildheid, maar het doel dat hij zich had gesteld, slechts heeft kunnen bereiken door eene toewijding en inspanning, welke hem aanspraak geven op de waardeering van allen, wien de bloei van het Instituut ter harte gaat». Dat het Instituut thans nog in staat is om de van de oudere generatiën overgenomen taak waardig voort te zetten, is te danken in de allereerste plaats aan ons Eerelid, lid tevens van het Bestuur, Dr. J. W. IJzerman.

Dit overzicht zou onvolledig zijn zonder de vermelding hiernaast van hetgeen door Prof. Mr. C. van Vollenhoven verricht is op het gebied van het Adatrecht.

Het was in het jaar 1908, dat Van Vollenhoven, tijdens zijn verblijf te Batavia de Directie van het Bataviaasch Genootschap wist te winnen om een stap te doen tot vermeerdering van onze kennis van het adatrecht van Ned.-Indië: eene poging te wagen tot de instelling met Regeeringsgoedkeuring van eene te Batavia zetelende Commissie, belast met het bijeenverzamelen van gegevens betreffende het adatrecht van Ned.-Indië, met in Europa een Commissie van Bijstand, te benoemen door het Bestuur van het Kon. Instituut te 's-Gravenhage, in den trant van die voor het oudheidkundig onderzoek op Java en Madoera. De nadere gedachtenwisseling leidde tot eene omzetting: de instelling van eene «Commissie van het Adatrecht» in Nederland vanwege het Kon. Instituut, met een door het Bataviaasch Genootschap te benoemen Commissie van Bijstand op Java, en het was op dezen voet, dat in 1909 de Haagsche Commissie zich formeerde met Dr. C. Snouck Hurgronje als Voorzitter en Mr. C. van Vollenhoven als Secretaris. Tot op den huidigen dag zijn deze beide namen onafscheidelijk verbonden aan de Adatrechtcommissie, onder de auspiciën waarvan sedert niet minder dan 24 Adatrechtbundels in het licht zijn verschenen.

De persoon, die bij dit gewichtig onderdeel der Indologische wetenschap de leiding heeft, is intusschen niemand anders dan Van Vollenhoven; in diens in 1906 aangevangen Adatrecht van Nederlandsch-Indië, waarvan het eerste deel in 1918 voltooid werd, wordt in strenge, sobere lijnen met enthousiaste, maar vaste hand het Adatrecht van Ned.-Indië opgetrokken tot een bewonderenswaardigen tempel van Indonesisch volksrecht.

Toen in 1911 de hoogbejaarde Prof. Kern als Voorzitter van het Kon. Instituut aftrad — een afscheid uit het bestuur dat een afscheid voor goed is geworden — was het niet twijfelachtig wie zijn opvolger zou zijn: in zijn plaats werd gekozen Dr. C. Snouck Hurgronje. Bij diens benoeming tot Eerelid in 1916 de groote verdiensten van dezen uitnemenden kenner van Indië schetsend met betrekking tot het doel van het Instituut: de bevordering van de taal-, land- en volkenkunde der Nederlandsche koloniën in Oost- en West-Indie, sprak de toenmalige

Voorzitter, de heer F. A. Liefrinck o. m. «...Gedurende Dr. Snouck Hurgronje's zeventienjarig verblijf in Indië hebben zijne onderzoekingen bijna alle deelen van den Archipel omvat, waar belangrijke kwesties met betrekking tot de Indische bevolking gerezen waren, waarover de Regeering zijn vertrouwden raad wenschte in te winnen; terwijl nimmer door hem werd nagelaten de verzamelde gegevens, voor zoover daarvoor geschikt, ook tot publiek domein te maken, daarbij bijna altijd op de behandelde onderwerpen een verrassend nieuw licht werpend.

«... De resultaten der onderzoekingen gedurende een verblijf in (Atjeh) zelf, onder zijn Inlandsche bewoners levend, met zeldzame opmerkingsgave ingesteld, zijn door Dr. Snouck Hurgronje neergelegd geworden en in het U allen welbekend, later ook in het Engelsch vertaald, meesterwerk: «De Atjehers», een boek zooals wij nog over geen enkel deel van den Archipel bezaten.

«Hoog in wetenschappelijke waarde, was de inhoud van dat werk toch ook in het bijzonder gericht op de practijk; en van algemeene bekendheid is het, dat de daarin vervatte beschouwingen, gegrond op een diepgaande kennis van het Oostersche volkskarakter, de Regeering geleid hebben tot het volgen der actieve politiek welke — het kon niet anders zijn dan ten koste van zware offers aan beide zijden — de zegenrijke gevolgen gehad heeft, waaraan de thans in dit, eertijds zoo woelige, land heerschende rust en orde te danken zijn. Het bezit van een boek als het zoo even genoemde is voor hen die geroepen zijn om dat land te besturen, en daaraan bij voortduring met volle toewijding hunne beste krachten geven, van onschatbare waarde, daar alleen eene grondige kennis van land en volk in staat kan stellen de gewichtige taak te volvoeren, om niet slechts de bevolking te verzoenen met onze overheersching, maar ook haar te brengen tot meerdere welvaart, op te voeren tot hoogere ontwikkeling».

Doelende op de zorg door Dr. Snouck Hurgronje besteed aan de opleiding van Dr. Hoesein Djajadiningrat en op de dezen toegedachte taak der afwerking van een, door Dr. Snouck Hurgronje beoogd Atjehsch Woordenboek, zeide ten slotte de Heer Liefrinck:

«Een gedeelte van zijn werk in Ned. Indië te zien vervolgd door een hoogbegaafd man van Inlandsche geboorte zal aan Dr. Snouck Hurgronje zeker dubbele voldoening geschonken

hebben, omdat dit geheel valt in de richting van zijn in Indië ontstaan en met onverpoosde toewijding nagestreefd ideaal: het verstandig en logisch vooruit brengen der Inlandsche wereld met behulp der hoogststaande zonen van Indië zelf».

Het is onder het Voorzitterschap van dezen eminenten opvolger van Prof. H. Kern, dat het Koninklijk Instituut eene nieuwe 25-jarige periode intreedt; eene betere leiding is er niet.

EEN LITTERARISCH-PHILOSOPHISCH PROEFSCHRIFT DER CAIROSCHE UNIVERSITEIT.

DOOR

Dr. C. SNOUCK HURGRONJE.

De Cairosche courant al-Afkâr (de Ideeen) van 18 Mei 1924 bevatte eene uitvoerige beschrijving van de promotie tot doctor in de letteren van Zekî Mubârak (voluit: Muḥammad Zekî Mubârak Abdassalâm) aan de universiteit te Cairo, die drie dagen te voren had plaats gegrepen. In tegenwoordigheid van een talrijk gehoor van geleerden, ambtenaren, studenten en andere belangstellenden moest de candidaat een lijvig, door hem ingediend proefschrift, getiteld al-Achlâq 'inda 'l-Ghazâlî (eene critische beschouwing der denkbeelden van Ghazâlî over de ethiek) verdedigen tegen de bedenkingen eener commissie, bestaande uit vijf leden, onder welke een gedelegeerde van het Ministerie der Wetenschappen, die hem bovendien examineerde over twee onderwerpen: de slavernij in den Islam en de vormen der poëzie. Scherp en somtijds heftig werd Zekî Mubârak door zijne opponenten aangevallen. De voorzitter der commissie, Dr. Manṣûr Fahmî, hoogleeraar in de wijsbegeerte aan de Cairosche universiteit, vervulde ongeveer de rol, die ten onzent bij zulk eene gelegenheid aan den promotor is opgedragen. Hij beijverde zich, volgens het verslag, om de hitte der discussies nu en dan wat af te koelen; hij bemoedigde den doctorandus, en verheugde zich blijkbaar telkens wanneer het dezen gelukte, krachtige argumenten tegen zijne bestrijders aan te voeren. Levendig was de deelneming van het publiek, dat in meerderheid nog al teekenen van ergernis gaf over de door Zekî geuite en verdedigde beweringen. Het resultaat was voor den defendent eene schitterende overwinning: de graad van doctor werd hem toegekend met het praedicaat «zeer goed», eene onderscheiding, die vóórdezen nog slechts vier maal door de universiteit van Cairo was verleend. De courant wenscht hem met dien uitslag geluk en

spreekt de hoop uit, dat vele zonen der jonge hoogeschool zijn voorbeeld zullen volgen.

Deze universiteit is eerst in 1908 geboren, uit particulier initiatief. Het noodige kapitaal werd door vrijwillige bijdragen van een aantal rijke Egyptenaren bijeengebracht, en zij zette hare eerste, vaak nog wankelende schreden op den levensweg onder de auspiciën van den tegenwoordigen Koning van Egypte, toen nog prins Aḥmad Fu'âd, die als rector tevens de functies van president-curator vervulde, ja in zekeren zin de wordende instelling van modern hooger onderwijs als monarch bestuurde. Voorloopig bepaalt zij zich tot den opbouw eener faculteit van letteren en wijsbegeerte; de jaren van den wereldoorlog hebben natuurlijk den normalen voortgang van haar werk zeer belemmerd. De jaarlijks vastgestelde programma's gaven blijk van het streven om de methoden der Westersche wetenschap, na de noodige aanpassing, over te planten in het Nijldal. Als hoogleeraren werden enkele Egyptenaren aangesteld, die aan Europeesche universiteiten gestudeerd hadden, en begaafde jongelieden van het land werden door studiebeurzen in staat gesteld, zich in Europa te gaan bekwamen voor het bekleeden van leerstoelen. Het ontbrekende werd zooveel mogelijk aangevuld door Europeesche professoren, die gedurende een of meer jaren verlof konden krijgen om hunne eigen universiteit jaarlijks voor enkele maanden te verlaten ten einde in de gehoorzalen der jeugdige universiteit hun licht le laten schijnen. Zooveel mogelijk koos men daartoe geleerden uit, die in staat waren om hunne wijsheid in het Arabisch mede te deelen; als het niet anders ging, behielp men zich met Fransch als voertaal. Ook mij werd een leerstoel aangeboden, van welks aanvaarding ik echter na rijp beraad meende te moeten afzien; om verschillende redenen, waaronder ook deze, dat het mij na verkenning uit de verte voorkwam, dat de onderbouw al te zeer ontbrak, dat dus de studenten, voor welke men moest optreden, onderling te veel verschilden in vooropleiding om van de te houden voordrachten veel blijvend effect te kunnen verwachten, te meer, daar de series lectionum zich bij géén in Egypte vertegenwoordigd voorbereidend onderwijs scheen aan te sluiten. Wellicht zijn de omstandigheden, wat dit betreft, sedert 1911, toen met mij onderhandeld werd, in gunstigen zin gewijzigd, en, afgezien

hiervan belet eene gebrekkige organisatie van het onderwijs niet, dat enkele bijzonder begaafden er tot hun voordeel gebruik van maken. Sedert 1924 is de instelling door den staat overgenomen, en met deze verandering is eene vernieuwing van de leerkrachten zoowel als van het programma gepaard gegaan.

Tot de begaafde jongelieden, die indertijd uit Egypte naar Europa gezonden werden, behoorde ook Manṣûr Fahmî, dien wij zooeven als voorzitter der examemcommissie zagen optreden. Hij studeerde te Parijs, onder leiding vooral van Lévy-Bruhl, met de bedoeling om, na zijne promotie, te Cairo tot hoogleeraar in de philosophie benoemd te worden. De dissertatie, waarmede hij tot docteur de l'Université de Paris bevorderd werd, verscheen in 1913 bij Alcan te Parijs onder den titel: «La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme». Op verzoek van zijn Parijschen leermeester belastte ik mij destijds met het toezicht op de wijze, waarop de auteur zijne Arabische bronnen gebruikte, en daartoe bracht hij eenige maanden te Leiden door. Ofschoon ik tegen de wijze, waarop Fahmî zijne Arabische teksten weergaf, geene bedenking had, vreesde ik wel, dat de jeugdig overmoedige wijze, waarop de jonge doctor zich over in de Moslimsche wereld vrij algemeen heerschende opvattingen heenzette, in zijn vaderland ergernis zou wekken. Inderdaad werd hij in Egypte smadelijk ontvangen en zagen de autoriteiten, die de universiteit bestuurden, zich door de publieke opinie genoopt, hem los te laten en van zijne benoeming tot hoogleeraar af te zien. Eerst na den oorlog, in 1921, is de tegen hem gerezen storm in zoo verre bedaard, dat hij als professor in de philosophie kon optreden. Vooral in verband hiermede doet het eigenaardig aan, den door Manṣûr Fahmî aan zijn geliefden leerling Zekî Mubârak gerichten brief te lezen, dien deze in de inleiding tot de uitgave van zijn proefschrift heeft laten drukken. De leermeester bemoedigt daarin den leerling tot gelatenheid tegenover den smaad, waarmede de conservatieve geleerden der Azhar-moskee, die de gevestigde Moslimsche traditie tegenover het modernisme handhaven, ook hem overladen hebben, en verklaart uitdrukkelijk, dat hij met zijne kritiek van Ghazâlî alleen de waarheid heeft willen dienen, maar hij raadt hem toch bezadigdheid aan, vermaant hem tot het zoeken van het goede zoowel bij de ouden

als bij de nieuweren en herinnert hem aan zijne persoonlijke verplichting aan de Azhar-professoren, aan wier voeten hij vijftien jaren lang gezeten heeft. Zekî aanvaardt dien raad van zijnen leeraar, dankt zijne Azhar-leeraren voor hun aandeel in zijne geestelijke opvoeding, maar verklaart meteen te volharden in zijne bestrijding hunner, naar zijn inzicht voor de Moslims zoo schadelijke, verouderde denkbeelden, eraan herinnerend, hoe ook Manṣûr Fahmî vroeger voor de stoutheid zijner uitingen moest boeten. Hij prijst dezen om de standvastigheid, waarmee hij den raad van den bekenden, hem welgenegen Zaghlûl Pasja om door het bijwonen van den Vrijdagsdienst in de Azhar-moskee het vertrouwen der zwakken te winnen, manhaftig afwees, daar hij zich niet jegens de menschen, maar alleen jegens God tot het afleggen van verantwoording gehouden achtte, en juicht het als een zegepraal der waarheid toe dat Fahmî eindelijk, in 1921, zonder zulk een vertooning met opgeheven hoofd in de universiteit terugkeerde. De brief van Manṣûr Fahmî, met het onderschrift van Zekî, vormt één uit verscheidene toevoegsels tot het door Zekî verdedigde proefschrift, zooals hij dit in een fraaien band in 434 bladzijden in druk liet verschijnen; die toevoegsels hebben alle de bedoeling om den inhoud der dissertatie tegen de luide protesten der conservatieven te verdedigen.

Geheel vooraan staat een portret van den Koning van Egypte, den doorluchtigen oprichter der universiteit, aan wien het werk door den schrijver eerbiedig wordt opgedragen; eene dedicatie, die blijkbaar tevens als schild tegen de ruwe aanvallen der opponenten dienst moet doen. Daarop volgen een paar gezichten op Damascus en Jerusalem, waar Ghazâlî zijne bekeering tot het mystieke leven volvoerde, een kaartje van de centrale landen van den Islam uit den tijd der kruistochten, om den lezer een denkbeeld te geven van den omvang der Frankische vorstendommen in het Heilige Land, getuigenissen van den politieken achteruitgang van den Islam in die tijden; vervolgens een door een Egyptisch teekenaar ontworpen phantasiebeeld (kop) van Ghazâlî, dat aan sommige voorstellingen van Jesus in beeld herinnert; eindelijk portretten van Manṣûr Fahmî en van den schrijver zelf, het laatste met een Arabisch vers als onderschrift, dat van een naar onze opvatting nog al hoogen graad van zelfbewustzijn getuigt.

Achteraan zijn aan het eigenlijke proefschrift oordeelvellingen

van een elftal levende Egyptische autoriteiten over de beteekenis van Ghazâlî toegevoegd, die de schrijver deels mondeling van hen opving, deels schriftelijk van hen wist te verkrijgen: sommige daarvan wijken sterk van Zekî's eigen opvatting af of houden zich voorzichtig in het midden tusschen afkeuring en instemming. Zelfs de promotor, Manṣûr Fahmî, neemt de afbrekende critiek van zijn discipel niet geheel voor zijne rekening. Hij schreef indertijd te Parijs eene kleine verhandeling over Ghazâli, ter voldoening aan een der eischen voor de verkrijging van het doctoraat, en stelde zich daarin op een middenstandpunt, critisch maar niet zonder waardeering. Velen ontbrak, volgens Zekî, de moed om zich openlijk ondubbelzinnig over de quaestie uit te spreken.

In een eigen naschrift, grootendeels een herdruk van een door Dr. Zekî in het dagblad Al-Muqaṭṭam van 4 Juni 1924 gepubliceerd artikel, verdedigt de schrijver zich nog eens tegen allerlei, deels opzettelijk misverstand, waaraan zijne critische beschouwing der ethiek van Ghazâlî had blootgestaan en tegen de demonstratie der Azhar-geleerden, die hem als een gruwelijken ketter of afvallige van het geloof buiten de gemeenschap wilden stooten. De laatste drie bladzijden worden ingenomen door een lofdicht op den schrijver van een met hem bevriend poëet, en met het bericht der «Afkâr» omtrent de promotie, dat hierboven door mij werd vermeld. De dissertatie zelve beslaat 400 bladzijden en is verdeeld in dertien hoofdstukken.

Vóórdat wij nu trachten een beknopt overzicht van den inhoud van dit geruchtmakende proefschrift te geven, mogen wij wel even de zeer bijzondere beteekenis van Ghazâlî voor den lateren Islam in herinnering brengen. Deze buitengewoon begaafde man (1058—1111 n. C.) is immers in den loop der ruim acht eeuwen, die sedert zijn dood verloopen zijn, in steeds toenemende mate de groote kerkvader van den Islam geworden. Hij legde zich met hartstochtelijke weetgierigheid toe op alle wetenschappen, die in zijn leeftijd door groote of kleine groepen zijner geloofsgenooten beoefend werden. In de wetgeleerdheid, die destijds het hoogste aanzien genoot en welker grondige beoefening als voorwaarde gold voor elke groote carrière in de toenmalige Mohammedaansche wereld, werd hij eene autoriteit van den eersten rang, wiens hoofdwerken in de keten vooral der Sjâfi'itische over-

levering van het vak tot de vaste schakels behooren. Hij bestudeerde de rechtzinnige en de ketterschc stelsels der dogmatiek en werkte de orthodoxe geloofsleer, zooals die door Al-Asj'arî en zijne school in systeem gebracht was, op zelfstandige wijze uit. Hij vorschte de geheime leer der Bâṭinieten na, die in die dagen met hunne organisatie den traditioneelen Islam ondermijnden en tegen de Abbasidische dynastie op hoogst gevaarlijke wijze conspireerden. Hij verdiepte zich in de wijsgeerige stelsels van Aristoteles en Plato, in hun Moslimschen vorm, zooals Al-Fârâbî, Ibn Maskawaih en Ibn Sînâ die met veel succes aan de Mohammedaansche wereld voorgelegd hadden. Zijn talent vond waardeering bij de Seldjoeksche soeltans, en op hun aandrang trad hij als leeraar op, eerst te Bagdad, later, tegen het eind van zijn leven, te Nîsâbûr, waar hij zelf gestudeerd had. Men schrijft hem het auteurschap toe van een soort vorstenspiegel (At-Tibr al-Masbûk), dien hij voor zijne hooge beschermers geschreven zou hebben, en hij verdedigde het recht van hun gezag vooral in zijn tegen de Bâṭinieten gerichte geschrift. Zijne veelzijdige studiën vonden hare oorzaak deels in zijn sceptischen geestesaanleg, en op ongeveer 36-jarigen leeftijd doorleefde hij een crisis van wanhoop aan het vinden van een betrouwbaren grond voor de kennis der waarheid, gepaard met een lichamelijk lijden, dat hem gedurende eenigen tijd elken arbeid onmogelijk maakte. Van deze spannende periode in zijn leven doet Ghazâlî verslag in een verhandeling: Al-Munqiḏ min ad-Dhalâl, d. i. «De Verlosser uit de dwaling», welk geschrift men vaak met de Confessiones van Augustinus vergeleken heeft, dat echter minder het karakter eener biecht heeft dan dat van een didactische uiteenzetting van de uitkomsten, waartoe de schrijver door zijn hevigen inwendigen strijd geraakt was, tot leiding van anderen, die vergeefs mochten zoeken naar een veilige wijkplaats uit het stormachtig gewoel der verschillende meeningen over de diepste levensproblemen.

Ghazâlî ontvlood toen in arren moede zijn werkkring, zijne omgeving en de maatschappij om gedurende bijna tien jaren een min of meer zwervend leven te leiden. Damaskus, Jerusalem en Mekka waren zijne voornaamste verblijfplaatsen in dit louteringstijdperk, dat hem ertoe bracht, zich met steeds meer beslistheid te werpen in de armen der mystiek. Strijdend tegen elken vorm van zonde in het doen of in het denken, vond hij eindelijk rust

voor zijn geplaagd gemoed door de ervaring, dat Allah's genade hooger licht in zijn binnenste wierp, waardoor alle raadselen zich voor hem oplosten of althans hun vermogen tot kwelling van zijnen geest verloren. Hij werd een hartstochtelijk bestrijder van alle philosophie en van elke andere leermeening, die afbreuk scheen te doen aan het kinderlijk geloof aan de openbaring. Zonder voorbehoud aanvaardde hij de het geheele leven van den mensch in alle bijzonderheden regelende Moslimsche wet, zooals de opeenvolgende generaties van geloovige geleerden die uit de heilige bronnen hadden afgeleid, zooals hijzelf die langen tijd als hoofdvoorwerp van studie beoefend en met roem als leeraar aan anderen ingeprent had. Maar hij waarschuwde tegen de overschatting, die aan de wetenschap der Wet door de meerderheid harer beoefenaars werd gewijd, tegen de voor het leven nuttelooze casuistiek, die tot al te veel tijdverspilling en odium theologicum aanleiding gaf. Voor deze wereld noodig als brood, kon de kennis en zelfs de getrouwe naleving der Wet de eeuwige zaligheid niet uitwerken. Evenmin kende hij zulk eene uitwerking toe aan de studie der dogmatiek, die wel tot op zekere hoogte onmisbaar was geworden als wapen tegen valsche leeringen en ter bevordering van het correcte denken over voorwerpen des geloofs, maar welker beoefenaars toch met nog minder recht dan die der wetenschap van de Wet in haar den weg tot hun zieleheil meenden te vinden. Al deze en de daartoe opleidende en daaromheen gegroeide vakken van wetenschap werden nu door Ghazâlî, die zelf zijn grooten naam dankte aan hetgeen hij daarin had bereikt, voorgesteld als de eenig juiste middelen om in deze vergankelijke menschenwereld de door God gewilde orde te bewaren, maar ook niets meer dan dat. De weg tot het ware leven naar God kan volgens zijne gerijpte ervaring alleen door hem bewandeld worden, die zich geheel wijdt aan de innerlijke loutering zijner ziel, waardoor deze spiegel der hoogere realiteit zijn roestvlekken verliest en eindelijk geschikt wordt om het beeld Gods te weerkaatsen. Goed handelen en zuiver denken heeft eerst waarde, wanneer het de uitdrukking is van de algeheele overgave der ziel aan Allah, van liefde tot en eenswillendheid met den Schepper. In tal van kleinere geschriften, maar bovenal in zijn hoofdwerk: Iḥjâ' 'Ulûm ad-Dîn («Levendmaking der Wetenschappen van den Godsdienst») wijst Ghazâlî nu den heilbegeerigen den door hem ten koste van zooveel

zielestrijd gevonden weg. Voor menschen, die midden in het practische leven zich bewegen, is die weg nauwelijks begaanbaar, meestal geheel ontoegankelijk. Degenen, die de reis in vollen ernst aanvaarden, moeten een aantal heilige huisjes van den gemiddelden Moslim als hindernissen tegen den grond werpen. De theologen-juristen, die het geestelijke leven der Moslimsche wereld in Ghazâlî's tijd beheerschten, zagen hunne troetelkinderen onderworpen aan eene degradatie, waarmee de meesten hunner geen genoegen konden nemen. Ghazâlî vond dan ook bij zijn leven zoowel als na zijn dood naast hartelijke vereerders, onverzoenlijke vijanden.

Het was niet de mystiek op zichzelve, die de Moslims zoo heftig partij deed kiezen vóór of tegen den man, die door zijne volgelingen de «vernieuwer van den godsdienst werd» genoemd. Het Ṣoefisme had reeds sinds een paar eeuwen zijne plaats veroverd onder de godsdienstige levensvormen, die de meerderheid als wettig erkende. Hetgeen in de geschriften en in het onderwijs van Ghazâlî velen machtig aantrok, anderen tot krachtige bestrijding prikkelde, dat was de plaats, die hij, de groote wetgeleerde en dogmaticus, de kenner der wijsbegeerte, in het systeem van den Islam voor de Mystiek opeischte op den top van den berg, dien de geloovigen te bestijgen hadden om God nabij te komen, waarbij al hetgeen Wet en Dogmatiek aan te bieden hadden, slechts den dienst van reisvoorraad en -benoodigdheden konden bewijzen.

Op den langen duur bleek, dat Ghazâlî door hetgeen hij in de laatste tien jaar van zijn leven leerde, voldoening schonk aan eene in breede kringen der Moslimsche gemeente diep gevoelde behoefte. De tegenspraak is wel nooit verstomd; wij behoeven slechts Ibn Taimijjah en de bij diens gezag zwerende Wahhabieten te noemen om te herinneren, dat de erkenning van Ghazâlî als hersteller van het ware godsdienstige leven nooit tot den consensus der gemeente is komen te behooren; maar, op den keper beschouwd, is er al heel weinig in den Islam, dat werkelijk «semper ubique ab omnibus creditum est». Vrij algemeen heeft men dan toch eeuwenlang den Iḥjâ' als de betrouwbare leidstar, zijn auteur als den laatsten grooten kerkvader van den Islam beschouwd, zijne werken rijkelijk vermenigvuldigd en met commentaren voorzien, legenden gedicht, die Allah, Zijnen Gezant en Zijne heiligen, het zegel lieten drukken op de

autoriteit, die men alom toekende aan Ghazâlî, vooral aan zijn hoofdwerk, den Iḥjâ'. De storm, die nu onlangs opstak onder de geleerden van de Azhar-moskee tegen de stoutheid van een jong geleerde, die het waagde, Ghazâlî's stelsel aan een scherpe critiek te onderwerpen en zijn grooten invloed op het geestelijk leven der Moslims als een betreurenswaardig feit voor te stellen, bewijst duidelijk genoeg, dat nog in onzen tijd de Islam zich, zoo ál, dan toch niet zonder hevige schokken, aan Ghazâlî's invloed onttrekken zal.

Wij willen nu trachten, door een beknopt overzicht den lezer een denkbeeld te geven van geest en strekking der critiek van Ghazâlî's ethiek door Zekî Mubârak. Reeds de inleiding brengt ons in kennis met de leidende gedachte van den criticus. Ghazâlî's leeftijd valt ongeveer samen met de groote vernederingen, die de Islam door de eerste kruistochten ondervond. De Islam was in zichzelf jammerlijk verdeeld (het Sji'itische chalifaat der Fatimieden van Egypte tegenover het Soennitische der Abbasieden te Bagdad; verder politieke verbrokkeling in tal van staten en staatjes, die elkaar, meestal onder het voorwendsel van verdediging van den waren godsdienst tegen dwaalleeringen, bestrijden) en leed in verband met dien politieken achteruitgang aan geestelijke verslapping. De meerderheid der geleerden zoowel als der leeken leefde in eene wereld van phantasie, van geloof aan onwerkelijke dingen, droomgezichten, legenden; Ghazâlî zelf geeselt de heerschende schijnvroomheid en jacht naar wereldsch voordeel der geestelijke leidslieden in zijne omgeving. Te midden van dat alles predikt nu de groote man, die voor het geestelijke leven van den Islam der eerstvolgende eeuwen de gids zal worden . . . wereldverzaking!

Dr. Zekî geeft omtrent hem eenige biographische bijzonderheden, noemt de plaatsen in het Oostelijke deel der Moslimsche wereld, waar hij gewoond heeft, de groote leeraars, wier lessen hij genoot, eenige beroemde mannen, die in denzelfden tijd elders leefden en wier werken hen overleefd hebben. Hij wijst erop, dat Ghazâlî's vader zich onderscheidde door naieve vroomheid en eerbied voor de Ṣoefî's, zijn broeder er zijne eer in stelde, de nederige dienaar van de broeders van het mystieke leven te zijn, zoodat Ghazâlî door erfelijken aanleg zoowel als door in zijn prille jeugd ontvangen indrukken reeds vroeg voor mystieken invloed

ontvankelijk zal zijn geworden. Aan de hand van Ghazâlî's eigen getuigenis in zijn Munqiḏ (zie hierboven bladz. 41) beschrijft hij dan diens wetenschappelijke ontwikkeling en zijne geestelijke worsteling om zekerheid; zijn twijfel aan de waarde van geestelijk gezag, aan die van zinnelijke waarneming, van logische redeneering; eindelijk zijne verlossing door het wonder der inwendige verlichting, die God hem schenkt. Niet de studie van de werken der groote mystici, waarin Ghazâlî zich overigens met ijver verdiepte, maar de zuiveringsarbeid, dien hij aan zijn eigen ziel ten koste legde, was het, die hem voor de opneming van dit hemelsche licht ontvankelijk maakte. Dr. Zekî vestigt er de aandacht op, dat deze bekeering van Ghazâlî en de samenstelling der werken, waaraan hij zijne blijvende beteekenis te danken heeft, viel in den tijd, waarin hij lichamelijk ziek en geestelijk afgemat was.

Welke bronnen stonden Ghazâlî bij de vorming zijner denkbeelden over ethiek ten dienste? De vóór-Islamische poezie bevat hier en daar ethische stof, de Qorân is vol van uitspraken met moreele strekking, en wordt ook in dit opzicht aangevuld door de overlevering. De plichtenleer (Fiqh) levert uit den aard der zaak eene belangrijke bijdrage, en zedekundige werken van vreemden oorsprong, zooals Kalîlah wa Dimnah, vonden in de Moslimsche wereld gretige lezers. Meer dan Ghazâlî wel wilde weten heeft hij aan de door hem zoo heftig, en dus onbillijk, bestreden philosofen ontleend: den weg van het ware midden, de indeeling der deugden en ondeugden, die rechts en links van dien weg liggen, enz. Bij de beoefening der philosophie is Ghazâlî afgeweken van den Moslimschen, overigens ook door hem erkenden regel, dat men eene wetenschap slechts onder persoonlijke leiding van een leeraar naar behooren beoefenen kan; hij leerde haar alleen uit de boeken kennen. Daaraan schrijft Dr. Zekî zijne verachting der wijsbegeerte toe. Wanneer hij nu, in weerwil van die ergerlijke onderschatting toch veel van Al-Fârâbî en Ibn Sînâ overneemt, ja Ibn Maskawaih soms woordelijk naschrijft, dan tracht Ghazâlî dit te rechtvaardigen met de bewering, dat de wijsgeeren der Grieken het schoone en goede, dat zij leeren, ontleend hebben aan oudere profeten en door Allah verlichte Ṣoefi's, maar dat zij dit met hunne goddelooze dwalingen vermengd hebben. De bekende «Verhandelingen der Reinen» (Rasâ'il ichwân aṣ-ṣafâ'), die wijs-

geerige encyclopedie, welker oorsprong men wel met de secte der Bâṭinieten in verband heeft willen brengen, is ook aan Ghazâlî bekend geweest, en heeft op sommige zijner voorstellingen invloed gehad. Zijne afhankelijkheid van het Ṣoefisme wordt door Ghazâlî oprecht erkend. Dr. Zekî beschouwt het Ṣoefisme als een den tuin des Islams binnengedrongen onkruid, een mengelmoes van Perzische, Grieksche en Indische elementen, dat bij Moslimsche asketen ingang heeft gevonden. Volgens de Ṣoefi's wordt de vereischte reiniging der ziel door de opvolging der levensregelen van den Islam niet verkregen, tenzij men daaraan toevoegt verzaking van de wereld en van dit leven, welke zonder afscheiding van de maatschappij niet te bereiken is. Hetgeen Ghazâlî's bestrijders onder zijne tijdgenooten in hem afkeurden, is bijna geheel uit den invloed van het Ṣoefisme te verklaren: Ghazâlî maakt van den Islam, die zijne belijders tot overwinning en heerschap wilde opvoeden, eenen godsdienst van slaven. Dr. Zekî noemt een aantal beroemde Ṣoefi's, aan wier werken Ghazâlî veel heeft ontleend: van dezen stelt hij Abû Ṭâlib Al-Makkî, wiens Qût al-qulûb bijzonder veel tot den Iḥjâ heeft bijgedragen, en Al-Qusjairî, van het gebruik van wiens Risâlah verschillende geschriften van Ghazâlî de sporen vertoonen, veelszins boven Ghazâlî.

Meer dan op iets of iemand anders beroept Ghazâlî zelf zich op den Qorân, de Overlevering van den Godsgezant en de gewijde geschiedenis, maar de geest van hetgeen hij aan al die citaten vastknoopt, is zijn eigene, Ṣoefische. Ook het Evangelie is hem niet onbekend, en daaraan heeft hij zijne gunstige beoordeeling door iemand als Dr. Zwemer te danken. Maar, gelijk de Moslimsche traditie aan Mohammed allerlei toedicht, zoo heeft de Christelijke overlevering, ook die der bestaande Evangelien, een phantastisch Christusbeeld ontworpen, en zij schrijft aan Jesus uitspraken en regelen van negatieve, wereldverzakende strekking [1]) toe, die door geen Christen of Moslim ter wereld worden nageleefd. Die absurde voorschriften zijn het nu juist, die Ghazâlî bij voorkeur citeert en tot de zijne maakt, in strijd met den waren geest des Islams.

Dr. Zekî noemt eenige van de voornaamste werken van Ghazâlî, waarin zijne ethiek op eene of andere wijze tot uitdrukking is

[1]) Bijv. Math. V: 39, 41.

gekomen [1]) en staat dan even stil bij den hem eigen betoogtrant. Eene leer, die Ghazâlî wil bestrijden, ontwikkelt hij eerst persoonlijk zóó objectief, dat hem daarvan wel eens een verwijt gemaakt werd, omdat naieve lezers gevaar zouden loopen, de dwaling voor waarheid te gaan aanzien. Waar hij deugden wil aanprijzen is hij, als Smiles, van oordeel, dat historische voorbeelden machtiger trekken dan abstracte leeringen. Zijn stijl is vulgariseerend: door smakelijke vergelijkingen tracht hij zijne Ṣoefische droomerijen ingang te verschaffen. Ghazâlî's geschriften zijn vol van herhalingen en missen eenheid van doel. Nu eens komt de eerbied voor de Wet en de Openbaring sterk naar voren, dan weer zinkt alles weg in mystieke speculatie, hoewel Ghazâlî dikwijls zegt, dat deze voor beschrijving in woorden onvatbaar is en liever onbesproken moet blijven. De Iḥjâ' bevat, ook naar Ghazâlî's eigen schatting, het voornaamste van hetgeen hij over onderwerpen van ethiek te zeggen had. Van hetgeen de veroordeelaars van Ghazâlî uit diens eigen tijd op hem aan te merken hadden, somt Dr. Zekî een twintigtal punten op, deels over zoo nietige quaesties als een voorschrift betreffende het snijden der nagels, deels over zoo wijsgeerige onderwerpen als de vraag, of eene betere wereld dan deze, door God geschapene denkbaar is. Ghazâlî's negatieve antwoord op deze laatste werd hem door velen als ongeloof aangerekend.

Vooral nam men het Ghazâlî kwalijk, dat hij zich onbeschroomd op onechte tradities beroept (men somde er wel 600 op) om zijne beschouwingen met het gezag van den Profeet te schragen.

---

[1]) Bovenal de hierboven vaak genoemde Iḥjâ' en de later, op verzoek van leerlingen ter verdediging van den inhoud van dat werk tegen zijne bestrijders daaraan toegevoegde Imlâ', dan de Mizân al-'amal, dien Zekî wegens zijn beknoptheid en indeeling boven den Iḥjâ' stelt, de Mi'jâr al-'ilm, de Kitâb al-arba'in, die deel uitmaakt van het grootere werk: Djawâhir al-Qur'ân; dan de Minhâdj al-'âbidîn, die door velen als niet werkelijk door Ghazâlî geschreven beschouwd wordt, maar die in ieder geval bijzonder veel teekenen van geestelijke zwakheid vertoont; de vorstenspiegel at-Tibr al-masbûk, waarvan de echtheid ook door sommigen betwijfeld wordt; de Munqiḏ, waarin de meester verslag doet van zijne geestelijke crisis en hare overwinning, verder al-Mustaṣfâ over de grondslagen van den godsdienst, en de Misjkât al-anwâr die den lezer geheel brengt in het anders door Ghazâlî met zekere angstvalligheid vermeden terrein der zuiver speculatieve mystiek. Dr. Zekì wijst erop, dat ongetwijfeld bestrijders van Ghazâlî te kwader trouw geschriften op zijnen naam in omloop gebracht hebben met het doel, de wereld van het kettersch karakter zijner leer des te gemakkelijker te overtuigen.

In zijn apologetisch geschrift (de Imlâ') geeft Ghazâlî geen enkel der tegen hem ingebrachte bezwaren toe, met uitzondering van de hem aangewreven zwakheid op grammatisch gebied, die hij deemoedig erkent. Terecht (volgens Zekî) heeft men Ghazâlî van tegenstrijdigheid in zijne uitspraken beschuldigd; onze criticus wil die, voor een deel althans, uit de ziekelijkheid van zijne constitutie verklaren.

Bij de waardeering van menschelijke handelingen bedient Ghazâlî zich soms van de bekende vijf categorieen der Wet: geboden, aanbevolen, geoorloofd, laakbaar, verboden; soms echter laat hij het bij de onderscheiding in goed, slecht en geoorloofd. Hij bestrijdt de Moe'tazilieten in hunne leer der onderscheiding van goed en kwaad door de rede, en wil slechts weten van door de Openbaring gegeven criteria, zoodat men zonder openbaring alleen zou kunnen spreken van doelmatig en ondoelmatig, terwijl dan het doel zou worden aangewezen door het eigenbelang van het handelend individu. Dr. Zekî stelt hiertegenover, dat de Openbaring alleen wil leiden tot het goede, hetwelk dus a priori als zoodanig moet bestaan. Volgens Ghazâlî zou ontucht prijzenswaard zijn indien de Openbaring het zoo wilde. Hoe waardeloos wordt de menschelijke persoonlijkheid, wanneer zij niet in zichzelf een maatstaf heeft om goed en kwaad te onderscheiden! De verklaring van alle geopenbaarde wetten staat bloot aan misverstand en zinsverdraaiing; hoe nu, indien de rede niet souverein ware in de onderscheiding? Bij Ghazâlî komt het geweten, de innerlijke overtuiging niet tot zijn recht. Voor hem is kwaad hetgeen schaadt; leugen is dus geen kwaad dan in zoover zij nadeel berokkent, tenzij de Openbaring het anders vaststelt. Wel acht hij straffeloos, wie in onwetendheid slechte handelingen begaat, maar hij verklaart Al-Fârâbî en Ibn Sînâ voor ongeloovigen, omdat zij overtuigd zijn van de waarheid eener leer, die hij als valsch beschouwt.

In weerwil hiervan stelt Ghazâlî toch vaak weder met behulp zijner rede vast, wat goed en kwaad is. Zoo beveelt hij, op grond van zijn Ṣoefische levensbeschouwing de uiterste onthouding van spijs en drank aan als een middel om reeds in dit leven het lichamelijke te dooden.

Ghazâlî kent irâdah in den zin van het mystieke streven naar volmaking, waarvoor men zich allereerst van vier hinder-

palen moet bevrijden: bezit, aanzien, zonde en erkenning van uiterlijk gezag. Maar in ander verband bezigt hij irâdah ook voor den menschelijken wil, die elders bij hem wordt aangeduid als vermogen tot handelen, bedoeling, streven. De handeling verklaart hij soms genetisch uit 1. kennis of wetenschap, 2. macht en wil, 3. handelen. In dezen samenhang beoordeelt hij de waarde der handeling geheel naar den wil, de bedoeling, dat is naar de beteekenis, die zij heeft voor de vorming van het gemoed. Vreemd doet het aan, Ghazâlî met veel nadruk te hooren spreken over de opvoeding van den menschelijken wil, waar hij toch de orthodoxe leer verdedigt, volgens welke alléén Allah's wil oorzaak is van alle handelingen der menschen, die zelve slechts het vrij zinledige vermogen van kasb, toeeigening bezitten, waarop de leer hunner verantwoordelijkheid gebaseerd wordt. Soms schijnt hij hoog gezag toe te kennen aan den dhamîr, het geweten, en stelt hij het advies, de fatwa van het innerlijk boven dat der schriftgeleerden, maar hij verheft zich dan toch niet tot de erkenning van eene algemeen menschelijke innerlijke stem, maar neemt weer spoedig zijne toevlucht tot gewijde teksten als hoogsten maatstaf.

Men weet bij Ghazâlî ten slotte niet, of eene daad goed is of slecht om de gevolgen of wegens de bedoeling alleen. Goede daden kunnen slecht worden wegens de bedoeling, maar bij het begaan van zonden is de zondaar vaak schuldig, zonder dat hij weet, waarom. Het doel heiligt soms de middelen: er zijn gevallen, waarin leugen, achterklap, laster geoorloofd worden. Soms is het verrichten eener goede handeling zonder de ware bedoeling aan te prijzen als middel om door de gewenning aan het goede het karakter te vormen.

Ghazâlî kent de ethiek niet als een zelfstandig gebied met eigen beginselen, waarden, wetten, zooals Aristoteles en de latere philosofen. Hij spreekt van den «waren weg naar de andere wereld», «de wetenschap van de eigenschappen van het gemoed», «de geheimenissen der godsdienstige betrekkingen», «de zeden der vromen». De goede zede is de beheersching der reflexie, der passie en van den toorn, het uitroeien van slechte gewoonten, het zich aanwennen van deugden; of wel: de gesteldheid of innerlijke gedaante der ziel, waardoor van zelf goede daden van haar uitgaan. Nu eens denkt Ghazâlî zich de menschelijke natuur als eene tabula rasa, dan weer als geneigd tot het goede,

zoodat de slechte neiging als abnormaal geldt. Bij sommigen, zooals de profeten, noemt hij die natuur volmaakt, vergetend, dat de Qorân telkens van zonden der profeten gewaagt, en dat de providentieele «behoeding» (iṣmah) der profeten voor zonde alleen betrekking heeft op zulke gebreken, die hen voor de vervulling hunner goddelijke zending ongeschikt zouden maken. En wat zou het nut der door hem aanbevolen opvoeding der ziel zijn, indien zij niet de neiging had tot zonde zoowel als tot deugd? De mogelijkheid van het kunstmatig gewennen der ziel aan het goede en edele wordt door Ghazâlî op de door hem geliefkoosde wijze gedemonstreerd aan het voorbeeld van den beroemden calligraaf, die zonder inspanning en als van nature een bewonderenswaardig kunstwerk op het papier werpt, maar wiens eerste beoefening dier edele kunst bestond in het zorgvuldig nabootsen, letter voor letter, van goede modellen.

Zijne eigen gebreken leert de mensch het best kennen door de critiek van vijanden, door verkeer onder de menschen en ernstig zelfonderzoek naar aanleiding van slechte hoedanigheden, die hij bij hen meent op te merken, maar vooral ook door zich voor geestelijke leiding toe te vertrouwen aan een leeraar (sjaich, mursjid) van hoog zedelijk gehalte en beproefde menschenkennis, die als een goed geneesheer zijne voorschiften weet aan te passen aan de geaardheid zijner verschillende patienten.

Doel van Ghazâlî's ethiek is alleen het eeuwige heil van het individu; de goede gevolgen voor de maatschappij beschouwt hij als van ondergeschikt belang. De geloovige moet in al zijn doen en laten streven, niet naar de geneugten van het Paradijs als hoogste doelwit, maar naar Gods welbehagen. Of hetgeen hij ten bate van zieken en armen doet, hunnen nood werkelijk lenigt, doet minder ter zake; het komt erop aan, dat hij Gods gunst en niets anders zoekt.

Bij de bepaling en de indeeling der deugden houdt Ghazâlî zich aan het Aristotelische midden tusschen twee uitersten, onder aanteekening, dat er ook tegenstellingen zonder middenterm zijn, zooals rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid. Aan Plato herinnert de door hem aanbevolen navolging van een volkomen model, en als zoodanig geldt hem natuurlijk de Gezant Gods. Hij kent vier hoofddeugden en een groot aantal afgeleide; meestal zijn het passieve eigenschappen: armoede, wereldver-

zaking, Godsvertrouwen, vrees, nederigheid, altemaal hoedanigheden, die lijdzaamheid en zwakheid aankweeken, maar ongeschikt zijn om leiding te geven aan het maatschappelijk of staatkundig leven. Den hoogsten graad der deugd reserveert Ghazâlî voor de profeten, en op hen volgen in rang de Ṣoefi's. Dr. Zekî geeft nu getrouw de beschouwingen weer, die Ghazâlî aan de voornaamste door hem opgesomde deugden en ondeugden vastknoopt. Zoo komen bijv. zes vormen van waarachtigheid (ṣidq) ter sprake en een nog grooter aantal vormen van ṣabr, waaronder zoowel passief geduld als actieve volharding verstaan moet worden, en deze leidt Ghazâlî, ongeveer zooals Socrates alle deugden uit kennis doet ontstaan, uit het tot diepste overtuiging (jaqîn) geworden geloof af. Bijzonder uitvoerig is Ghazâlî over het Godsvertrouwen (tawakkul). Wel prijst hij geen volstrekte veronachtzaming der oorzaken en middelen aan, en maakt hij een onderscheid tusschen den graad van tawakkul, waarnaar de alleenstaande man kan streven, en dien van den paterfamilias; maar hij gaat toch soms zeer ver in de aanbeveling van eene passieve houding tegenover het leven. Met eene geheel bevredigende beoefening dezer deugd acht hij het onvereenigbaar, dat men voor een jaar van levensmiddelen voorzien zou zijn, en eenen voorraad voor veertig dagen te bezitten acht hij uit dat oogpunt bezien bedenkelijk. Wanneer volken hun leven gingen inrichten naar de lessen van dezen grooten imâm, vraagt Dr. Zekî, wat zou er dan van de economie terechtkomen? Ghazâlî zegt wel dikwijls, dat hij den maatstaf van Openbaring en rede hanteert, maar inderdaad komt zijne wijsheid uit de cellen der Ṣoefi's. Van denzelfden geest getuigt de breedvoerige behandeling der ondeugden in den Iḥjâ'.

De verhouding tusschen wetenschap en practijk wordt door Ghazâlî niet altijd op dezelfde wijze voorgesteld. Hij onderscheidt practische en bespiegelende wetenschap: beiden zijn echter geheel van deze wereld afgewend en op de andere gericht. De practische moet leiden tot godsdienstige handelingen, de bespiegelende tot kennis en aanschouwing van de realiteiten, die in hoogere sferen liggen. Miskend worden geschiedenis, rechtskunde, physiologie, psychologie, enz. Zelfs de studie der Moslimsche wet wordt bij hem tot een wereldsch bedrijf, noodig alleen omdat de menschen nu eenmaal verdorven zijn. Hij vergeet, dat de

Profeet een wetgever was, die met behulp zijner wetgeving de geloovigen tot aanzien wilde brengen, en dat Allah zelf in den Qorân de geloovigen laat bidden om «eene goede gave in deze wereld en eene goede gave in de andere wereld»[1]), zonder de eene bij de andere achter te stellen. Neen, zegt Dr. Zekî, wij kunnen alle Moslims niet genoeg vermanen tot voorzichtigheid bij het lezen van de boeken der schriftgeleerden van voorheen, want de meesten hunner zijn onbekend met politiek en economie; of waar zijn hunne standaardwerken over staatkunde en staathuishoudkunde en waar treft men bij hen een scherp inzicht aan in het leven der gemeenschap of ervaring betreffende de menschelijke natuur? Zij achten die alleen aanwezig bij de asketische, in uiterlijke vroomheid opgaande zoekers naar het Paradijs, die behagen scheppen in armoede en zich tevreden stellen met bedelarij[2]).

Ten aanzien der schoone kunsten komt Ghazâlî na langdradig wikken en wegen tot de conclusie, dat zij soms geoorloofd zijn, mits matig en zonder hartstocht beoefend of dienstbaar gemaakt aan het wekken van mystieke emotie. Alsof muziek, zang en dans zouden kunnen bestaan zonder kunstenaars, die zich geheel daaraan wijden! De meeste kunsten en «profane» wetenschappen waardeert hij als ambachten, welker intensieve beoefening licht hoogmoed kweekt. Hare beteekenis voor de vorming van den smaak en van het karakter ziet hij geheel voorbij.

De paedagogiek van Ghazâlî — waarbij, in den geest van zijnen tijd, de vrouw geheel vergeten wordt — bepaalt zich tot vrij simpele raadgevingen. Bij de kinderen moet men bescheidenheid, netheid, soberheid in spijs, drank en kleeding en goede manieren aankweeken, aandringen op het gebruik der rechterhand bij het eten, liefst hen witte kleederen laten dragen, hen reeds jong gewennen aan het vervullen der godsdienstplichten, hen geestelijk voeden met stichtelijke lectuur: Qorân, Overlevering en verhalen over vrome mannen, wereldsche, vooral erotische poëzie verre van hen houden, enz. De jeugd wordt door zijn stelsel bewaard voor weekheid en verwijfde zeden, maar daar al de dus gekweekte energie dienstbaar wordt gemaakt aan voorbereiding tot den dood en het andere leven, is deze opvoeding toch slechts berekend op de vorming van mannen, die zwak en hulpeloos staan tegenover

---

[1]). Qorân 2: 197. [2]) Bladz. 262.

den levensstrijd, die hen wacht, terwijl de Islam in de wereld kwam als de godsdienst der wereldveroverende krijgslieden.

Zij, die door de omstandigheden aangewezen zijn om zich voorts met wereldsche vakken, kunsten of ambachten bezig te houden, behooren in de vervulling van welke taak het zij, volgens Ghazâlî, steeds alleen bedacht te zijn op het verwerven der gunst van Allah. De beoefenaars der eenig ware wetenschap, welke is die der hoogere wereld, doen het best door zich daaraan te wijden ver van hun geboorteplaats, buiten aanraking met hunne familie om niet te zeer aan afleiding blootgesteld te zijn, en zich kinderlijk over te geven aan de leiding van hunnen leeraar. In dit verband worden de eischen besproken, waaraan de leeraar moet voldoen en daarbij ontbreekt het niet aan nuttige wenken, al komt er ook nu en dan iets bij voor, dat den modernen mensch vreemd in de ooren klinkt, zooals de waarschuwing tegen de beoefening, door den student, van meer dan één vak tegelijk. Ook hier treft het telkens weer, hoezeer het Ghazâlî ontbrak aan het inzicht, dat de mensch geschapen is om van deze wereld te maken, wat hij kan.

De rechten en plichten van den mensch worden in den Ihjâ' met groote uitvoerigheid behandeld en uitgewerkt voor alle standen en verhoudingen in het leven. Bijzondere aandacht vestigt Dr. Zekî op de vermaning, dat men slape in de houding, waarin het lijk gelegd wordt in het graf, en met zijn testament onder het hoofdkussen; dit past wel bij Ghazâlî's geringschatting van het aardsche leven en zijne beschouwing van den dood als eene gave Gods. De plichten jegens medemenschen worden steeds met het oog uitsluitend op de broeders in het geloof, de mede-Moslims uiteengezet. Wel bestaan er van Ghazâlî wetgeleerde adviezen, waarin hij krachtig opkomt voor gelijkstelling in rechte van aan het Moslimsche staatsgezag onderworpen niet-Moslims (ḏimmî's) met Moslims, en kan men daaruit afleiden, dat de opgesomde plichten van het individu ook jegens hen gelden, maar uitgesproken wordt dit in den Iḥjâ' niet, en de overige ongeloovigen blijven geheel buiten beschouwing. Alleen de plichten jegens buren worden uitdrukkelijk ook ten aanzien van andersgeloovige buren ingescherpt. Tot in kleine bijzonderheden somt Ghazâlî de plichten jegens kinderen, ouders en verdere bloedverwanten op. Het gedrag van den koopman bindt hij aan regelen, die

meer met de eischen der ethische mystiek dan met die van den handel rekening houden; toch toont hij hier iets meer socialen zin dan bij andere onderwerpen.

Voor reizigers worden voorschrif en gegeven, die ten nauwste samenhangen met de primitieve middelen en wegen van verkeer in de elfde eeuw. Aan vorsten en ministers wordt, behalve een vroom gedrag, met nadruk strengheid aanbevolen, die tegenover het toenemende bederf in de maatschappij onmisbaar heet; ook de overige staatsdienaren zien zich het pad der deugd gewezen. In het algemeen deelt Ghazâlî over staatsdienaren de ongunstige meening, die in de kringen der beoefenaars van de gewijde wetenschappen van den Islam door alle eeuwen heerschte, en hij geeft dan ook de noodige aanwijzingen, hoe de vromen zich het best aan de gevaarlijke aanraking met deze soort menschen kunnen onttrekken, en hoe zij hebben te handelen, wanneer zij tot verkeer met die gewoonlijk onrechtvaardige wereldlingen gedwongen zijn.

Zeer laag stelt Ghazâlî de vrouw, die hij eigenlijk alleen beschouwt uit het oogpunt harer bestemming voor die soort van slavernij, die het huwelijk is; hij bespreekt haast uitsluitend hare echtelijke plichten en die van haren echtgenoot jegens haar. Haar man moet zorgen voor haar onderwijs in de beginselen van den godsdienst, wanneer het haar daaraan ontbroken heeft; overigens wordt hare opvoeding met stilzwijgen voorbijgegaan, evenzeer als de plaats der ongetrouwde vrouw in de maatschappij. Den man wordt zachtheid, vriendelijkheid en het verdragen van haar onverstand aanbevolen, te meer, daar hij boven haar zoozeer bevoorrecht en zij tegenover hem zoo machteloos is. Hij schenke haar het genot van lekker eten, overdrijve niet in uiting van ijverzucht, maar hij mag haar gerust het uitgaan verbieden, zelfs naar markt en moskee, want weliswaar gingen in Mohammed's tijd de vrouwen naar het bedehuis, maar, had de Profeet het latere zedenbederf gekend, dan zou ook hij dit verboden hebben.

Van vriendschap onderscheidt de Iḥjâ' verschillende soorten, naar de motieven, waaruit zij ontspruit. De ware vriendschap is «liefde in God», en men kan zich licht denken, welke plichten een man van Ghazâlî's vroomheid daaraan verbindt.

Met instemming vermeldt Dr. Zekî, dat Ghazâlî het huwelijk onder meer tot de middelen van zelfopvoeding van den mensch

rekent, inzooverre het zelfbeheersching eischt en zorg voor anderen, lasten leert torsen, waartegenover het dan weer lusten te genieten geeft.

Den mensch wordt verder voor eene reeks van gevallen de weg gewezen tot herstel van door hem begaan onrecht, soms met, soms zonder medeweten van den verongelijkte. Eindelijk staat Ghazâlî ook uitvoerig stil bij den plicht der ḥisbah, dat is het in daad of woord bestrijden van alle tegen de inzettingen van den godsdienst indruischende toestanden of handelingen, waarvan men getuige is en waartegenover men niet geheel machteloos staat. Ieder geloovige behoort in dit opzicht al datgene te doen, waartoe hij in staat is, zonder in opstand te komen tegen de gestelde machten in den staat. Ghazâlî gaat tamelijk ver in het toestaan der gebruikmaking van geweld bij de bestrijding van ongerechtigheden ook aan personen, die niet met eenig gezag bekleed zijn.

De strijd tusschen Ghazâlî's vereerders en zijne verachters laat zijne hoog geroemde werken over de Wet en over verschillende andere vakken van wetenschap ter zijde, maar heeft den Ihjâ' en zijne Ṣoefische geschriften van kleineren omvang tot objecten. In hoofdzaak was het een strijd tusschen Wet en Mystiek. Degenen, die met Ibn Al-Qajjim († 1350 n. C.) Ghazâlî een verwarden babbelaar noemen, zijn faqîh's, en degenen, die zich aansluiten bij As-Subkî († 1370 n. C.), die in een droomgezicht vernam, hoe Mohammed zijnen voorgangers Mûsâ en 'Îsâ (Mozes en Jezus) de loef afstak met erop te wijzen, dat een man als Ghazâlî tot zijne gemeente behoorde, waren Ṣoefi's. Het hevigst was zijne bestrijding in het Westen; daar werden zijne boeken in het openbaar verbrand en zijn naam vervloekt. Abû Abdallah Al-Ma'zarî († 1141 n. C.) sprak een breed gemotiveerd, scherp afkeurend oordeel over hem uit en verklaarde, dat de Iḥjâ' heen en weer schommelde tusschen rechtzinnige leerstellingen en de bedenksels van philosofen en mystieke droomers. De beroemde wijsgeer Ibn Roesjd (Averroes) verdedigde tegen Ghazâlî zijne voorgangers Al-Fârâbî en Ibn Sînâ. Ibn Taimijjah, de groote bestrijder der heiligenvereering en van andere nieuwigheden, wiens uitspraken de Wahhabieten geheel tot de hunne maken, en diens leerling Ibn Al-Qajjim zijn fanatieke bestrijders van den Iḥjâ'. De eerste beweert, dat Ghazâlî tegen het einde van

zijn leven tot betere gedachten is gekomen. Zulke legenden vormden zich dikwijls om de nagedachtenis van een beroemd en geeerd man in kringen, die zijne leerstellingen verwerpelijk achtten. Meer teekenend nog voor de stijgende waardeering van Ghazâlî's hoofdwerk zijn de vele verhalen, die zijne bestrijders in droomvisioenen laten verschijnen om na hun dood te getuigen van hun berouw over hunne miskenning van den man Gods, die in steeds breedere kringen als een heilige werd vereerd. De Iḥjâ' werd als een soort openbaringsboek geprezen en gelezen, geexcerpeerd en gecommenteerd, en in de Azhar gedoceerd. Wijlen de modernistische Azhar-professor Muhammad Abduh wist aan Ibn Maskawaih's wijsgeerige ethiek (Achlâq) eene plaats naast den Ihjâ' te verzekeren op het programma van de Azhar, maar na zijn dood heeft men Ibn Maskawaih geschrapt en den Ihjâ' gehandhaafd. Men ziet hieruit, meent Dr. Zekî, dat de geest van het onderwijs aan de Azhar niet geschikt is om den Islam te bezielen tot het nieuwe leven, waarnaar hij snakt. Onder de Westersche orientalisten telt Ghazâlî ook oprechte bewonderaars zooals de hierboven reeds genoemde Dr, Zwemer, Carra de Vaux, Paul Casanova, enz.

Het dertiende hoofdstuk van Dr. Zekî's boek, dat tevens het laatste der eigenlijke dissertatie is, vergelijkt de door Ghazâlî ontwikkelde denkbeelden met die van een aantal nieuwere wijsgeeren, en wel: Descartes, Spinoza, Gassendi en Malebranche, Pascal, Hobbes, Butler, Carlyle. Bij de keuze der te vergelijken wijsgeeren moet het toeval wel eene belangrijke rol hebben gespeeld; stellig ook de omstandigheid, dat Dr. Zekî de werken van Westersche geleerden alleen kent, voor zoover zij in het Fransch geschreven of vertaald zijn, en de philosofen hoofdzakelijk uit het handboek van Paul Janet. Niemand zal er aan denken, Dr. Zekî van zijne onbekendheid met het Duitsch een verwijt te maken, maar zij veroorzaakt wel eene bedenkelijke leemte in zijne relazen der uitspraken van Europeesche geleerden. Wij kunnen ons eene studie over Ghazâlî nauwelijks denken, waarin geen profijt getrokken wordt van wat in vele der geschriften van Goldziher te vinden is, en wij zijn er zeker van, dat, om maar enkele uit vele te noemen, de studien van Dr. Tj. De Boer en van Dr. J. Obermann de aandacht van Dr. Zekî zouden hebben bezig gehouden, indien zij voor hem toegankelijk waren geweest. Misschien ware ook voor

vergelijking met Ghazâlî menig Duitsch philosoof of theosoof minstens evenzeer in aanmerking gekomen als Hobbes of Carlyle.

Uit die vergelijking vermelden wij slechts, dat Ghazâlî en Descartes volgens Dr. Zekî met elkander gemeen hebben, dat zij in hunne jeugd onverzadelijk dorstten naar alle voor hen bereikbare wetenschap, dat zij langs gelijke wegen in kwellenden twijfel geraakten aan de waarde van al hetgeen onder de menschen pleegt te gelden als fundament der kennis, met dit verschil, dat Descartes zijne skepsis openlijk beleed, maar Ghâzalî de zijne in het geheim verwerkte. Maar dan gaan hun wegen uiteen: terwijl Descartes zekerheid vindt in de axioma's der rede, komt Ghazâlî tot rust door een onverklaarbaar goddelijk licht, dat in zijn binnenste geworpen wordt en dat hem leidt tot aanvaarding van de droomerijen der Ṣoefi's. Ook Pascal beoefent in zijn jonge jaren alle wetenschappen en beweegt zich, gelijk de jonge Ghazâlî, actief in zijne maatschappij, maar deze eindigt, na zijne twijfelperiode, gelijk zijn Oostersche geestverwant, met eene wereldschuwe levensbeschouwing en begraaft zijne skepsis in de diepten der godsdienstige meditatie. Hij was, evenals Ghazâlî, van ziekelijke constitutie; beiden waren zij niet sterk genoeg om in de aanvaarding van het volle leven voldoening te vinden.

De verdere détails van dit hoofdstuk hebben wij hier niet noodig, daar zij noch op de ethiek van Ghazâlî, noch op de methode van hare beoordeeling door Dr. Zekî nieuw licht werpen. In het voorbijgaan geeft Dr. Zekî nog eens uiting aan zijn ergernis over Ghazâlî's miskenning der philosofen. Terwijl hij overigens de grootste waardeering heeft voor Ghazâlî's oprechte vroomheid en onkreukbare waarheidsliefde, maakt hij op dit punt eene uitzondering: hij rekent het hem als oneerlijkheid aan, dat hij philosofen, die hij zonder hen te noemen naschrijft, als kâfirs ter eeuwige verdoemenis verwijst. Ghazâlî's dogmatiek neemt, althans voor deze wereld, genoegen met het geloof van den onwetende, die louter op gezag de waarheid aanneemt en laat voor de andere wereld alleen den echten îmân (innerlijk geloof) gelden, dien geen aardsch beoordeelaar iemand toekennen of ontzeggen kan, maar hij besluit onvervaard tot het ongeloof van oprechte heterodoxen. Ofschoon hij de goddelijke genade zich zelfs laat uitstrekken over vele niet-Moslims, die voor hun dwalen verontschuldigingen kunnen aanvoeren, sluit hij van die genade uit de edelste vertegenwoordigers eener wijsbegeerte, die hij voor

dwaling houdt, mannen, aan wier wijsheid hijzelf inderdaad groote verplichting heeft.

Uit het veertiende hoofdstuk, dat Dr. Zekî later aan zijn proefschrift heeft toegevoegd, hebben wij hierboven (bladz. 40) reeds medegedeeld, dat hij daarin elf Egyptische geleerden van naam hun oordeel over Ghazâlî laat uitspreken. Voor ons tegenwoordig doel is het onnoodig, die uiteenloopende waardeeringen hier weer te geven; echter is er onder hen één, die om eene bijzondere reden onze aandacht verdient. Hij heet Alî Abdarrâziq, en Dr. Zekî roemt hem als een uitnemend Azhar-professor, wiens lessen in de letteren en in de stijlleer hij met veel vrucht twaalf jaren lang heeft gevolgd. Zijn oordeel over Ghazâlî noemt Dr. Zekì met recht neutraal; immers hij bepaalt er zich toe, te constateeren, dat Ghazâlî in den Islam eene geestelijke beweging heeft veroorzaakt, over welker waarde de aanhangers van verschillende richtingen in alle tijden en tot heden toe verschillend hebben gedacht.

Bij Abdarrâziq is intusschen de voorzichtigheid zijner uitspraak stellig niet aan schroom tegenover de publieke opinie toe te schrijven, zooals zonneklaar blijkt uit eene door hem gepubliceerde brochure Al-Islâm wa Uṣûl al-ḥukm («De Islam en de grondslagen van het staatkundig gezag») waarvan de voorrede gedateerd is 1 April 1925, en waarvan hij mij, door tusschenkomst van mijnen oud-leerling Manṣûr Fahmî, een exemplaar deed toekomen. Zij behandelt in ongeveer 100 bladzijden de in de laatste jaren zoo actueel geworden quaestie van het Chalifaat, en verkondigt daarover denkbeelden, die in de Moslimsche wereld, en denkelijk ook daarbuiten nog nooit vernomen zijn.

Later hoop ik gelegenheid te vinden, dit geschrift afzonderlijk te bespreken. Hier wil ik volstaan met de mededeeling, dat de auteur de zending van Mohammed als zuiver godsdienstig voorstelt en hetgeen men gewoon is zijne politieke werkzaamheid te noemen, als van geheel ondergeschikten, toevalligen en plaatselijken aard beschouwt. Mohammed heeft volgens hem een godsdienst gesticht, maar geenen staat. De Moslimsche staat, onder leiding van zoogenaamde chaliefen of vorsten was zuiver werk van menschen; de Islam verlangt noch dat de geloovigen eene staatkundige eenheid zullen vormen, noch dat een bepaalde staatsvorm in de Moslimsche landen heerschen

zal. Theoretisch is de Islam met elken staatsvorm vereenigbaar, en practisch heeft hij onder zeer uiteenloopende staatsinrichtingen geleefd. De in den laatsten tijd door vele woordvoerders van den Islam aangeheven oproep der geloovigen tot herstel van het chalifaat, die tot de oprichting van verschillende chalifaats-comité's aanleiding heeft gegeven, vindt in geen enkel geloofsartikel van den Islam zijnen grond, en niemand heeft aangetoond, dat zulk herstel in het belang van den Islam of van zijne belijders zou zijn. In dit opzicht staat Abdarrâziq vierkant tegenover den bekenden Sajjid Rasjîd Ridhâ, den redacteur van den Manâr, het orgaan van eene soort Mohammedaansch modernisme, dat al bezig is, ouderwetsch te worden. Abdarrâziq's kijk op de politieke geschiedenis past het best bij de theorie omtrent de verhouding tusschen staat en godsdienst, die men te Angora bezig is om te zetten in practijk.

De schrijver zegt, dat zijne tienjarige werkzaamheid (sinds 1915) als rechter in rechtbanken, die aan het godsdienstig recht overgelaten geschillen behandelen (maḥâkim sjar'ijjah) te Cairo hem aanleiding gaf tot het instellen van een historisch onderzoek naar de oudste regeling der rechtspraak in den Islam, en dat dit onderzoek hem leidde tot de conclusie, dat wel beschouwd de Mohammedaansche godsdienst als zoodanig niets met politieke instellingen te maken heeft. Om het even, hoe men over de resultaten van Abdarrâziq's onderzoek moge denken, ieder begrijpt, dat het publiceeren daarvan te Cairo een stout bedrijf moet heeten, stouter nog wellicht dan de uitgave eener afbrekende critiek der ethiek van Ghazâlî. In de doxologie, waarmede de auteur, getrouw aan het vrome gebruik, zijn geschrift begint, heet het dan ook: «Ik getuig, dat er geen God is dan Allah; en ik dien niemand buiten Hem; en ik vrees geen ander dan Hem»; inderdaad was zulk eene onversaagdheid noodig om den storm te trotseeren, waarvan met zekerheid voorspeld kon worden, dat hij over den verdediger van zoo paradoxale meeningen moest losbreken. Die storm is gekomen en schijnt voor Abdarrâziq zeer pijnlijke gevolgen gehad te hebben.

Mijne bespreking van het proefschrift van Dr. Zekî heeft zich bepaald tot een relaas van den inhoud, bestemd bovenal om de strekking ervan te doen kennen. Over Ghazâlî zijn in Europeesche talen zoo vele en zoo degelijke studien geschreven, dat deze

Egyptische essay, hoe verdienstelijk ook in zijne soort, ons over de figuur van den Islamvernieuwer van de vijfde eeuw der Hidjrah weinig tot dusver onbekende gezichtspunten kon openen. Ons boezemt deze studie van een Egyptisch geleerde vooral belangstelling in als manifestatie van de beweging der geesten onder de Moslims van onzen tijd. Zij brengt ons in aanraking met de jeugdige Egyptische universiteit, die met alle kracht ernaar streeft, de intellectueele wapenen van het Westen onder het bereik der Mohammedaansche jongeren te brengen en dezen in de behandeling ervan te oefenen. Zij maakt ons getuigen van sommige der gistingsprocessen, die de nieuwe zuurdeesem teweegbrengt. De promotie van Dr. Zekî stelt ons tevens in staat, iets waar te nemen van de reactie dergenen, die aan de nieuwe beweging niet, althans niet vrijwillig en bewust, deelnemen, maar zich angstvallig aan de oude denkbeelden en idealen vastklampen, overtuigd, dat zij daardoor de zaak van Allah en zijnen Gezant tegen modern heidendom verdedigen. Het diepste motief van Dr. Zekî's geschrift is niet het verlangen om het in de Moslimsche wereld gangbaar geworden beeld van Ghazâlî en het oordeel over diens werk te verbeteren; hij wil de Moslims opwekken om alle krachten des geestes, waarover zij beschikken, in te spannen ten einde zich weerbaar te maken en hun eeuwenlangen achterstand in den strijd om het leven in te halen, zich van de banden der vernedering, die hen omknellen, te ontdoen en zich als minstens gelijkwaardigen te plaatsen naast, of als het moet tegenover andere menschengroepen.

Hij is overtuigd, dat de Islam in zijn zuiveren staat aan zijne belijders den juisten weg om tot dit doel te geraken wijst, en hen tot heerschap in plaats van slavernij wil opvoeden, maar hij acht daartoe noodig een krachtig ontwaken uit den meer dan achthonderdjarigen slaap, waarin politieke en sociale ontaarding de Moslimsche volken hebben doen verzinken. In Ghazâlî meent hij een der hoofdschuldigen aan het in de wereld van den Islam heerschende morphinisme gevonden te hebben. Deze bereidde het slaapmiddel in bijzonder smakelijken vorm en wist het algemeen ingang te doen vinden. Zoo ziet Dr. Zekî den strijd van den ontwaakten Islam tegen den dood, die hem bedreigt, als een kamp der ware wijsbegeerte tegen den Iḥjâ' en de daarachter zich scharende droomers.

Anderen zien de tegenstelling geheel anders. In breede kringen wordt het heil gezocht allereerst in herstel van den internationalen band, die alle belijders van den Islam bij zijn eerste optreden in de wereld vereenigde en krachtig maakte. Cairo is het middelpunt van het in verschillende landen zich openbarende streven naar concentratie van allen invloed, waarover de Islam nog beschikt, in een lichaam, dat zooveel de omstandigheden het toelaten, de functie zal moeten vervullen, die eertijds aan het chalifaat was opgedragen. Zij bereiden een te Cairo te houden panislamisch congres voor, waartoe zij uit alle door Moslims bewoonde landen vertegenwoordigers oproepen om zich in gezamenlijk overleg te organiseeren tegenover alle machten in de wereld, die den Islam vijandig of schadelijk zijn. Deze oproep vindt weerklank zoowel onder orthodoxen als onder modernen; de populariteit dezer richting vindt hare natuurlijke verklaring in de nawerking der oudste politieke geschiedenis van den Islam, de steeds levendig gebleven herinnering aan de roemrijke plaats, die de Moslims onder de leiding der eerste chaliefen onder de volken innamen. Tegenover die poging tot het doen herleven van politieke idealen, die naar veler oordeel als versleten en voor onzen tijd onbruikbaar dienen te worden opgeborgen, komt nu de radicale bestrijding van Alî Abdarrâziq betoogen, dat de zending van Mohammed met geenerlei politiek ideaal samenhangt, dat de politieke geschiedenis van de Moslimsche wereld geheel buiten den godsdienst om zich voltrokken heeft, en dat staatsvormen en staatsinstellingen van den meest verschillenden aard zich met den Mohammedaanschen godsdienst verdragen, daarbij niet onduidelijk blijk gevend van geringe ingenomenheid juist met die staatsvormen, die als chalifaat, soeltanaat, koningschap volgens Abdarrâziq zonder uitzondering uit heerschzucht gesproten en alleen door materieele macht in stand gehouden, den Islam allerminst ten zegen zijn geweest.

Niemand zal, na kennisneming van het proefschrift van Dr. Zekî Mubârak en van de wijze, waarop dat in zijne omgeving werd ontvangen, kunnen beweren, dat de samenhang tusschen de school en het leven aan de Egyptische Universiteit te Cairo uit het oog verloren wordt.

UIT DEN STRIJD OM HET ADATRECHT IN ENGELSCH-INDIË

DOOR

MR. C. VAN VOLLENHOVEN.

(MET KAART)

I.

Zóó als het voor den Oostindischen archipel de drie Britten Marsden, Raffles (met hulp van den Groninger Muntinghe) en Crawfurd zijn, die het eerst gezette aandacht geven aan inheemsch adatrecht (1783, 1814, 1820), zoo vindt omstreeks denzelfden tijd inheemsch Engelsch-Indisch adatrecht voor het eerst belangstelling bij de aantrekkelijke figuur van Mountstuart Elphinstone (1779—1859): vierden zoon van een Lord Elphinstone, en verwant aan een lateren gouverneur van Bombay die Lord Elphinstone heet, doch zelf geen «peer». Men kan de tweevoudige adatrechtpolitiek in het tegenwoordig Engelsch-Indië — niet enkel in het rechtstreeksch gebied, British India, maar denkelijk ook in zelfbesturende rijken — nauwelijks verstaan, als men verzuimt terug te gaan tot dezen Elphinstone en zijn arbeid.

Aan Elphinstones Indische loopbaan, de loopbaan van den idealen bestuursambtenaar, was zoo juist de landvoogdij van den grooten Warren Hastings voorafgegaan; in het jaar na Hastings' vertrek zet Elphinstone voet aan wal (1786). Voor het Engelsch-Indisch adatrecht is deze chronologische orde van beteekenis geworden. De twee mannen hebben gewerkt op gansch anderen voet, en in gansch andere streken. Het werk van Mountstuart Elphinstone is werk te velde. Niet in Calcutta of elders in Bengalen, en niet in regeeringsbureau's, maar in Poena (Poona) en Nagpoer (Nagpore) en Kaboel en andermaal in Poena, dus in vorstenrijken van Centraal-Indië en Afghanistaan waar inheemsch volksleven ongerept was, heeft hij als bestuursambtenaar gediend; van Afghanistaan uit geeft hij, als eerste, aandacht aan

den Karakoram (1808—1809). Piepjong (zeventien jaar) en zonder schoolgeleerdheid in Voor-Indie aangekomen, had hij zich daar Latijn en Grieksch geleerd, zich daar historie (ook oostersche) geleerd, legenden en taalgegevens gezameld, een open oog voor het oostersche gekregen, er liefde en waardeering voor opgevat. Na een kort vertoef in de heilige stad aan den Ganges, Banaras, was hij al spoedig toegevoegd geworden aan den Britschen resident — d. i. compagniesgezant — aan het hof van den peṣwā (peesjwaa) van Poena, een fameus Maratha-vorst; daarna had hij vijf jaar gediend in wat nu het rechtstreeksch gebied der Middelprovincien is, aan het hof van den rājā (raadzjaa) van de «slangenstad» Nagpoer, den Bhonsla; voorts was hij een jaar als gezant naar Afghanistaan geweest; toen zelf gezant («resident») te Poena geworden en dat zeven jaar gebleven; vervolgens opgetreden als commissaris voor de zaken van den Dakhan, Middel- en Zuid-Indië; om tot slot, van 1819 tot 1827, van zijn veertigste tot zijn achtenveertigste jaar, te regeeren als gouverneur van het presidentschap Bombay. Werkkringen dus, ver van toenmalige Britsche centra, midden in echt Indisch leven.

Twee vaste overtuigingen brengen deze werkkringen in deze streken aan Elphinstone bij. Vooreerst de zienswijze, dat de westerling niet voorzichtig genoeg kan zijn met zijn ingrijpen in bestaande toestanden, die hij niet licht doorgrondt en maar al te licht onderschat; ten andere, dat krachtig geijverd moet worden voor inlandsch onderwijs, doch onderwijs in inheemschen koers: oostersch weten, door westersch weten niet verdrongen maar bevrucht, — oostersche beschaving, door westersche beschaving niet kapotgemaakt maar verrijkt. Een overhaast en hardhandig ingrijpen als dat, waartoe Clive en Warren Hastings wel genoodzaakt waren, vervult hem met bezorgdheid; het Bengaalsche landrentestelsel van Hastings' opvolger Lord Cornwallis — den edelen overwonneling uit den Amerikaanschen vrijheidsoorlog (1781) — is hem een aanstoot; de grove inlijvingspolitiek der landvoogden Auckland (1836—1842) en Dalhousie (1848—1856) is hem een ergernis; de grondontvreemdingen door Dalhousie vindt hij stuitend; hij is warm voor decentralisatie ten bate van inlandsche gemeenschappen; doodsbang daarentegen is hij voor een inlandsch onderwijs, dat bekeering tot het Christendom of verengelsching beoogt. Zijn overtuigingen zijn stellig en breedgefundeerd, maar nooit doordravend. Waarlijk niet zonder reden

betoont hem bij zijn heengaan in 1827 de bevolking warme genegenheid; niet zonder reden is een Elphinstone College (Elphinstone Institution) op een der pleinen van Bombay verrezen uit inlandsch geld.

Wat beteekent deze ervaring en dit inzicht van Elphinstone voor het adatrecht van Engelsch-Indie?

Voor het feitelijk bijdragen van gegevens minder, dan hetgeen Marsden, Raffles en Crawfurd te bieden hebben voor Indonesisch adatrecht. Zijn boek van 1815 over Afghanistaan brengt, voor dit in hoofdzaak Mohammedaansche land, wat materiaal over inheemsch recht; zijn boek van 1841 over Voor-Indië erkent (II, blz. 233) voor de periode der Mohammedaansche overheersching, dat niet het recht van den islam geldt, maar «a sort of common law... derived... from the custom of the country and the discretion of the kings». Als hij in 1819 aan den landvoogd verslag uitbrengt over de voormalige gebieden van den peṣwā van Poena, constateert hij, dat «the knowledge of the common people in the customary law of this country... is far beyond what could be expected»; dat het van «incalculable value» is, rechters uit het volk zelf te hebben die «could act on no principles that were not generally understood»; dat de inheemsche rechters geen boeken raadplegen, en slechts in schaarsche gevallen (huwelijks- en erfrecht) licht zoeken bij een Hindoe-adviseur; dat de regeering derhalve, onder uitroeiing van misstanden — want recht en rechtsbedeeling moeten deugen voor de maatschappelijke behoeften —, behoort «to cherish whatever there is good in the existing system, and to attempt no innovation that can injure the principles now in force, since it is so uncertain whether we can introduce better in their room»; dat zij noch een gouvernementsrechtspraak als die van Bengalen (de adalat's enz.), noch regelingen «founded on European notions» invoere; en dat zij vooral zorge «(to) escape the evil of having a code unsuitable to the circumstances of the people, and beyond the reach of their understanding» (Forrest, Selection from the Minutes... of Mountstuart Elphinstone..., 1884, blz. 341, 347, 349, 355—359, 370).

Als nu Elphinstone straks gebieder wordt over de provincie Bombay, doet hij dan, behalve voor bestuur en onderwijs en welvaart, ook wat voor adatrecht?

Twee dingen vat zijn provinciebewind aanstonds in het oog:

den inhoud van de rechtsgewoonten in zijn ambtskring te doen onderzoeken en opteekenen, en voorts een regel te doen stellen voor haar toepassing. Voor deze dubbele taak stelt Elphinstone al in 1820 een commissie van advies in, daar hij krachtig mee samenwerkt.

De tweede helft van haar taak lukt; brengt wat men mocht verwachten. In een onderwijsrapport van 1824 had de schrijver krachtig aanbevolen, niet «the fountains of native talent» te doen opdrogen, niet «the actual learning of the nation» te veronachtzamen, doch het bestaande juist te verjongen en te bezielen: «the future attainments of the natives will be increased in extent as well as in variety by being, as it were, engrafted on their own previous knowledge, and imbued with their own original and peculiar character» (Forrest, 1884, blz. 102, 110-111). De regel voor den grondslag der rechtspraak nu gaat naar den wensch van Elphinstone luiden, dat, waar verordeningen ontbreken, het inheemsche recht, «the usage of the country», zal gelden, desnoodig aangevuld door «justice, equity, and good conscience alone»; en deze regel gaat deel uitmaken van dat samenstel van zesentwintig in 1827 door hem vastgestelde reglementen, dat over rechterlijke inrichting en rechtspleging in zijn presidentschap handelt en als eenheid veelal de «Elphinstone Code» wordt genoemd. Na veertig jaar gegolden te hebben is gaandeweg het grootste deel dier wetgeving van 1827, begrijpelijkerwijs, vervangen; maar ons artikel XXVI van reglement IV geldt niet alleen nog steeds, ook na de invoering van provinciale autonomie in 1921 [1]), doch heeft navolging gevonden en na 1921 behouden[1]) voor den Pandzjaab (1872), de Middelprovinciën (1875) en Oudh (1876, Noordwesterprovinciën). Dank zij Elphinstone, heeft derhalve in dit stuk van Engelsch-Indië inheemsch recht den voorrang, en treedt godsdienstig recht er niet of alleen ter aanvulling op.

Was deze tweede helft van Elphinstones adatrechtsplan gelukt, met een succes van nu welhaast honderd jaren, de eerste helft, het opteekenen van de rechtsgewoonten zelf der provincie, heeft gefaald. Gefaald om een verwonderlijke reden. Wanneer Elphinstone in 1815 met juistheid over Afghaansch adatrecht schrijft, lascht hij opeens een onhoudbare opmerking in over het verband van bruidschat en islam (aldaar, blz. 179); wanneer hij in

[1]) Ik dank deze mededeeling aan Sir Edward des C. Chamier.

1819 met juistheid rapporteert over de rechtsbedeeling in het vroegere peṣwā-gebied, plaatst hij bij het volksrecht de onverklaarbare bijvoeging: «founded no doubt on the Hindu law, and modified bij the custom of the country» (Forrest, 1884, blz. 341); in zijn History of India van 1841 zal hij voor den rechtstoestand der Hindoes gedurig uitgaan van regels van Manoe (aldaar, I, blz. 20, 21, 156-160, 315, 351). Het vraagstuk der verhouding van inheemsch tot godsdienstig recht heeft zich dus blijkbaar voor hem theoretisch niet gepreciseerd. Welnu, Elphinstones commissie van 1820 slaat voor opteekening van adatrecht in Bombay dezen kronkelweg in — met 's mans medeweten en medewerking —, dat men allereerst het Hindoerecht zou gaan vastleggen, en pas daarna zou overgaan tot de «afwijkingen van het Hindoerecht in het gewest Bombay». Op dit, volmaakt overbodig, vooraf vastleggen van Hindoerecht is de arbeid jammerlijk gestrand. Eerst een veertig jaar later zou in boekvorm verschijnen het uit Elphinstones plan voortgekomen adatrechtsrecueil voor Bombay (Steele, 1868), sedert aangevuld door landrenteonderzoekingen naar levend volksrecht. Heeft Elphinstone dus misgegrepen bij de uitwerking, aan hem is het wetsvoorschrift te danken dat den rechter toepassing gebiedt van het inheemsche recht, en van hem is de wijze gedachte van aansluiting, met gradueele verbetering, bij het onder de bevolking vanouds bestaande.

Men vindt naast Elphinstone voor-en-na den achttien jaar ouderen Sir Thomas Munro (1761—1827) genoemd, wiens arbeidsveld lag in het Zuidindisch binnenland en in Madras, en den tien jaar ouderen Sir John Malcolm (1769-1833), boerenzoon, militair, bestuursambtenaar, auteur. In studiezin en loopbaan hebben Munro en Malcolm met Elphinstone meer dan één punt van aanraking; de drie mannen vormen een beroemde trits in de traditie van het Engelsch-Indisch binnenlandsch bestuur. Maar in den strijd om het adatrecht ontmoet men Munro en Malcolm niet dan terloops.

Elphinstone heeft na zijn vertrek uit Bombay nog tweeëndertig jaar geleefd: de laatste dertig jaar in Engeland. Hij heeft nog gezien, hoe een gansch andere adatrechtpolitiek dan de zijne omhoogschoot als een vuurpijl.

II.

Trouwens, al vóórdat Elphinstone voet aan wal zette in Voor-Indië, had in het oudere Engelsche gebied — Bengalen en

omgeving — een totaal andere adatrechtpolitiek gezegevierd. Niet na strijd; niet na beraad en keus; maar met voorbijzien van de moeilijkheid in kwestie. Toch mag men den bedrijver, Warren Hastings (1732—1818; gouverneur, daarna landvoogd, van 1772 tot 1785), niet hardvallen. De in zijn dagen ontkiemende en snel uitgroeiende belangstelling in oostersch leven van Voor-Indië was geleerdenwerk; zij betrof het sanskṛt als taal, sanskṛt-literatuur en Hindoegodsdienst, naast Perzisch, Arabisch en moslimsche wetenschap. Om orde te scheppen in de rechtspraak over Hindoesche en moslimsche onderdanen stelt Hastings dan den bekenden regel, dat in beginsel op Hindoes Hindoerecht, op moslims moslimsch recht zal worden toegepast (Adatrechtbundel VII, blz. 17 en 19), en laat hij boeken over die twee stukken godsdienstig schoolrecht opstellen of in het Engelsch vertalen. Het inheemsche volksrecht krijgt geen kans.

Deze regel van Hastings is geldend geworden en gebleven voor de grootste helft van Engelsch-Indië; met name voor de provincies Bengalen, Assam, het deel Agra der Noordwester-provinciën (voor deze drie is hij nu vervat in een verordening van 1887), Madras en Birma. Voor Birma treedt Boeddhistisch recht op de plaats van Hindoerecht; het godsdienstig recht wordt in de genoemde gewesten, zoo noodig, aangevuld — doch niet meer dan dat — met autochthoon volksrecht en billijkheid, of met regels van billijkheid alleen.

Het tegenwoordig Engelsch-Indië vertoont zoodoende twee typen van adatrechtpolitiek: het type-Elphinstone (het jongere, voor de kleinste helft des lands) en het type Hastings (het oudere, voor de grootste helft des lands). Schrijvers over het Indian Empire als geheel geven gewoonlijk al hun aandacht aan het stelsel-Hastings, hetwelk, naar het oordeel van een onbevangen nazaat, sindsdien is ineengezakt, broke down (Ilbert, Government of India, derde druk, 1915, blz. 368—369). In verband met het stelsel-Elphinstone zijn voor Bombay en Pandzjaab recueils van levend volksrecht aangelegd (Steele, Tupper); voor de meeste overige provincies was van zoo iets geen sprake.

III.

Krasser tegenstelling is moeilijk denkbaar dan tusschen het werk van Elphinstone eenerzijds en dat Indisch hervormingswerk anderzijds, dat van 1833 af furore maken zou: de plannen

en den arbeid van Macaulay (1800—1859). Liefde voor studie, met name voor geschiedenis, en den oprechten wil om Indie goed te behandelen hebben de twee mannen gemeen. Doch verder niets dan tegenstelling. Elphinstone, warm voorstander van het toelaten van Indiërs tot ambten (honderd jaar geleden) en met Indiërs gemeenzaam in den omgang (honderd jaar geleden), houdt van land en volk en heeft goede verwachting: «he is evidently attached to, and thinks well of the country and its inhabitants» (Heber, Narrative, III, 1828, blz. 134). Macaulay daarentegen voelt zijn vier Indische jaren als ballingschap: «I have no words to tell you how I pine for England, or how intensely bitter exile has been to me» (Trevelyan, The life and letters of Lord Macaulay, I, 1876, blz. 423). Elphinstone heeft dertig jaar lang de zeden en gewoonten, de wenschen, de roerselen, het lotgeval der Indische bevolking van nabij bezien; Macaulay weet van dat alles niets, is op zijn Indische werk niet voorbereid en bereidt er zich niet op voor, kent op zijn duimpje de Britsche gezagsuitbreiding en gezagsoefening in Indië, zou Indië pas bewoonbaar vinden als alles er verengelscht ware. Elphinstone heeft diepe belangstelling en eerbied voor de Oudindische beschaving; voor Macaulay is het een literatuur van bakerpraatjes, een staatkunde met koningen van dertig voet lengte, een historie met regeeringen van dertig duizend jaar, een aardrijkskunde met zeeën van stroop en zeeën van boter, — stel u voor, dat Engeland was blijven teren op Angelsaksische kronieken en Normandische balladen (Trevelyan, I, blz. 402). Elphinstone is voor sanskṛt boeken als schoolprijzen; Macaulay wil Engelsche boeken als prijs, en als hij Indische studenten de Merchant of Venice ziet opvoeren, ergert het hem dat ze niet blank van huid zijn (Trevelyan, I, blz. 409). De onderwijshervorming, die Macaulay beraamt en doorzet — Engelsche vakken, Engelsche methoden, Engelsche voertaal —, een hervorming die veel erger nog is ineengezakt dan Hastings' adatrechtpolitiek, weet niet of wil niet weten, dat er zoo iets als een oostersche beschaving in Voor-Indie bestond en bestaat.

In dit stelsel van denken past Macaulay's rechtshervorming. Met juistheid ziet hij in, dat rechtsbedeeling en recht geen curiosa mogen wezen, doch maatschappelijke behoeften dienen te bevredigen. Doch zóó als men, naar zijn opvatting, Indische letteren en kunst en onderwijs verdringen moet door Engelsche,

zoo dient men Indisch recht tot dit doel te verdringen door pasklaargemaakt westersch recht. Dit plan van «verlichting» vindt zijn neerslag in artikel 53 van het compagniesoctrooi (regeeringsreglement) van 1833, en wordt in het lagerhuis verdedigd door Macaulay zelf, die het vervolgens in Indië krijgt uit te voeren. Hij smeedt in zijn beroemde rede van woensdag 10 Juli 1833 die geestige maar nietszeggende variant op een woord van Augustinus dat niet van Augustinus is: «uniformity where you can have it, diversity where you must have it, but in all cases certainty». Voor Engelschen heeft dit grapje van honderd jaar geleden afgedaan; Nederlanders citeeren het nog onverdroten, liefst met foutieve vervanging van «where» door «when».

Rechtsunificatie op Britschen grondslag voor Engelsch-Indië is, naar Macaulay's gevoelen, een handgedraai: «I believe that no country ever stood so much in need of a code of laws as India; and I believe also that there never was a country in which the want might so easily be supplied» (Works, VIII, blz. 137, vergelijk blz. 139). Een ontwerp-strafwetboek voor het toenmalige rechtstreeksch gebied, dus voor op zijn minst honderd millioen menschen, zet hij ineen zonder ook maar één minuut van zijn lessenaar op te kijken naar oostersche opvattingen of inzettingen; een wetboek van geünificeerd privaatrecht zal wel voltooid kunnen worden binnen acht à twaalf jaar.

Door een toevallig samentreffen weten wij vrijwel, wat Elphinstone van dit alles heeft gedacht. In 1834 toch vraagt de gouverneur-generaal, Lord Bentinck, ontslag, en Elphinstone in Londen wordt gepolst, of hij wellicht bereid zou zijn landvoogd te worden. Gezondheidsredenen nopen tot afwijzing; hij is dan vijfenvijftig. Maar in zijn dagboek teekent hij aan, tot eigen troost, dat (onder meer) de pas gevoteerde adatrechtpolitiek van 1833 hem weinig zou passen: «With respect to the Code, I fear I should be more against sudden changes than would suit the Commissioners, and I should therefore probably have the talents of Macaulay, backed by public opinion at home, to contend with» (T. E. Colebrooke, Elphinstone, II, 1884, blz. 334).

Elphinstone en Macaulay beiden beleven nog den grooten opstand, de «muiterij» van 1857; Elphinstone sterft, tachtig jaar oud, in 1859, een maand slechts vóór den nog geen zestig jaar ouden Macaulay. De muiterij doet bij Macaulay de geringschatting voor het volk van Indie omslaan in regelrechten haat; in

Elphinstone daarentegen zet zij de overtuiging vast, dat de staatkunde van Auckland en Dalhousie zich wreekt nu het te laat is.

IV.

De Engelsch-Indische strijd om het adatrecht, bij den ingang van het nieuwe tijdperk (1 November 1858) na den val der compagnie, kende dus een tweevoudige tegenstelling: die tusschen Hastings en Elphinstone, en die tusschen Elphinstone en Macaulay; — de tegenstelling tusschen godsdienstig recht als regel óf inheemsch recht als regel, en de tegenstelling tusschen oostersch recht als grondslag der rechtspraak over Indiërs óf eenheidsrecht op westerschen voet. Hoe hebben de sinds verloopen zeventig jaar van Britsche staatsheerschappij over Voor-Indië die antithesen opgelost? Het antwoord geeft teleurstelling.

De eerste man, dien men op dit oorlogspad ontmoet, is Sir Henry Sumner Maine, de bekende hoogleeraar — Cambridge en Londen, Oxford, Londen — en auteur (1822—1888). Zijn levensloop heeft met dien van Macaulay meer dan één markanten trek gemeen. Ook hij is, evenals Macaulay, juridisch lid geweest in den raad van den landvoogd te Calcutta (de eerste 1834—1838, de tweede 1863 — 1869); hij heeft gewerkt aan Macaulay's rechtshervorming en was voorstander van eenvoudige, eenvormige wetten naar goede Europeesche modellen; ook hij was een uitnemend stylist en schrijver. Maar op Macaulay had hij den geweldigen voorsprong van waardeering voor het niet-Engelsche, hier: van het oostersche; met Elphinstone heeft hij gemeen, dat hij van zijn zijn in Voor-Indië en van zijn aanrakingen met inlandsche denkbeelden onverholen geniet. Zijn lectoraat te Londen (sinds 1852), waar hij — als eerste in Engeland — het Romeinsche recht historisch behandelde, en met Helleensch recht en Hindoerecht vergeleek; zijn beroemde boek van 1861 met dien gelukkigen titel «Ancient law», kort na het sterven van Elphinstone en Macaulay uitgekomen; zijn hartzeer, toen in 1861 de dokter hem het gaan naar Indië verbood (in 1862 ging hij tóch): — dat alles beloofde goeds voor zijn Indischen arbeid. Zijn oordeel over de mutiny stond dichter bij dat van Elphinstone dan bij den haat van Macaulay; zijn belangstelling voor Indisch recht bleef na zijn terugkeer onverflauwd; een rede van 1875 te Cambridge zei met zooveel woorden, dat de eerste stap om een

vreemde wereld te naderen en te vatten is haar te beschouwen niet als mindere maar als gelijke (Village-communities, vierde druk, 1881, blz. 224, vergelijk blz. 13, 22, 24); hij meende zelfs, dat de studie van Indisch recht voor een vergelijkende rechtshistorie zou kunnen worden wat omstreeks 1800 de sanskrt-studie was geweest voor de vergelijkende taalstudie (Village-communities, 1881, blz. 224, naast blz. 22). Het ongeluk echter heeft gewild, dat, gelijk zijn historisch-juridische arbeid met al te losse gegevens, en veelal meer met phantasie en flair dan met nuchtere feiten werkte, evenzoo zijn Engelsch-Indische rechtswerk naliet het goede uitgangspunt te zoeken. Voorindisch recht was voor Sumner Maine synoniem met Hindoerecht — ook hij had alleen het stelsel van Hastings, niet dat van Elphinstone, opgemerkt —; wanneer hij in Engeland terugkomt met verdubbeld materiaal en vertiendubbelde belangstelling, is Hindoerecht al wat zijn klok slaat wanneer hij het over rechtstoestanden van Voor-Indië heeft. De bedoeling is uitnemend; de uitslag doolt.

Waarom Sumner Maine nochtans een kracht ten goede voor het Voorindisch adatrecht is geworden? Omdat hij de waarheid ontdekt heeft en in anderen overgeplant, dat men een oostersch rechtsstelsel met ander oog moet bezien dan een westersch, een middeleeuwsch met ander oog dan een modern. Elke studie van adatrecht, ook in onze oost, kent drie stadiën: het stadium der minachting en verwaarloozing, het stadium der opzameling van feiten, het stadium van den oosterschen kijk op die verzamelde feiten. Sumner Maine representeert dit derde, het hoogste, stadium, al past hij het op verkeerde feiten toe; al zet hij Hindoesch schoolrecht gedurig op één lijn met levend Oudhelleensch recht, levend Romeinsch recht, levend Iersch en Oudgermaansch recht. Het is — en daarin ligt zijn waardij — aan hem en door hem geopenbaard, dat hier een andere denkwereld voor ons openligt, die wij enkel met geduld en toewijding kunnen leeren bevatten; zelfs Elphinstone had dien kijk niet gehad. Sumner Maine vecht zijn leven lang tegen de «insulariteit» van het Engelsche rechtsgeleerde denken; wie neerziet op oostersch adatrecht herinnert hem die volbloed-Britten van voorheen, voor wie een Brit die in Ierland naar Iersch recht ging leven en «het beschaafde en eervolle recht van Engeland» prijsgaf was als een Nebukadnezar die gras ging eten, of als gezellen van Odusseus die bij Kirke zwijnen werden en dat begeerden te blijven (Early

history of institutions, derde druk, 1880, blz. 247-248). Wie de vier hoofdwerken van Sumner Maine leest om daaruit de bestverkrijgbare schoolwijsheid op te garen — in den laten avond, onder de studeerlamp —, die loopt gevaar; maar wie ze leest om een inspiratie, een verruiming van blik te krijgen — op een grasveld, of in een bosch, of achteroverliggend in een wherry —, dien is de lectuur genot, en voor zijn verder leven winst.

Niet lang na Maines terugkeer in Engeland zou Macaulay's rechtshervorming worden stopgezet. Nog een tweede beoefenaar van vergelijkende rechtshistorie, de keltoloog Whitley Stokes (1830—1909), zou na Sumner Maine in Indië aan de eenheidswetboeken arbeiden (1877—1882); doch na hem heeft het plan van 1833 geen voortgang meer gehad. Het is dood.

Het adatrechtsvraagstuk is daardoor een open vraagstuk van Engelsch-Indische staatkunde gebleven. En hier komen nieuwe namen vragen om aandacht.

In 1877, 1881, 1887 komt in Indië zelf een vechtersbaas aan het woord, een bestuursambtenaar uit het presidentschap Madras, James Henry Nelson (gestorven 1898). Hij lacht om de gedachte van zoo'n eenheidswetboek van Macaulay of Maine of Stokes, dat in enkele jaren — of decenniën — zou kunnen worden ineengetimmerd en dat «allen zou bevredigen». Maar hij spuwt vuur over de gedachte, dat het adatrecht der bevolking van Madras Hindoerecht zou wezen. De provincie Madras is wingewest van het stelsel-Hastings, hetwelk godsdienstig recht als grondslag decreteert; doch én als ontwerper van een officieele handleiding voor volkstoestanden, het Madura Manual, én bij bestuur en lagere rechtspraak heeft Nelson wel anders leeren zien. Zijn «A view of the Hindû law» van 1877, zijn «A prospectus of the scientific study of the Hindû law» van 1881, zijn «Indian usage and judge-made law in Madras», 1887, gaan in hun ontkenning meermalen te ver; maar het stelsel-Hastings had na honderdjarig leven wel een krasse ontkenning noodig. Het valt op, dat Nelson voor zijn thesis, die op de frissche suggesties aansluit van den sanskṛtist Arthur Coke Burnell (1840—1882), zich nergens beroept op inzichten van Mountstuart Elphinstone; misschien omdat Madras te ver van Bombay ligt.

John Dawson Mayne (1828—1917) is de volgende naam uit dezen strijd om het adatrecht; ook hij niet uit Bengalen, maar uit Madras, waar hij vijftien jaar praktizeert, officier van justitie en

advocaat-generaal is. In 1878, zes jaar na zijn repatrieeren, verschijnt zijn boek over «Hindu law and usage» (een negende druk is van 1922), welks inhoud aan de inheemsche adat alle recht doet weervaren, doch welks titel en opzet Hindoerecht nog vooropschuiven. Wanneer Nelson in zijn boek van 1881 ook dit frisch en onbevangen werk van Mayne te lijf gaat, is het begrijpelijk dat de voorrede van Maynes derden druk (1883) om dezen «vulcanischen» aanval lichtelijk glimlacht. Ook voor Mayne is het «allen bevredigend» wetboekenrecht van Macaulay en Maine en Stokes een hersenschim: «the age of miracles has passed».

Baden Henry Baden-Powell (1841—1901), bijna dertig jaar bestuursambtenaar in den Pandzjaab, alsook rechter in het gerechtshof dier provincie, verdient mede genoemd. De ervaringen van dezen professorszoon uit een bekend officiersgeslacht brengen hem met het Hindoerecht van Sumner Maine aldoor in botsing; vooral zijn driedeelig boek van 1892 over agrarische rechten (naast dorpsinrichting en landrente) bevat voor inheemsch recht een schat van feiten. Een samenhangend systeem van inheemsch adatrecht intusschen geeft Baden-Powell zoo min als een der vorigen.

Naast Britsche werkers beginnen inheemsche werkers zich te roeren; getuige de in 1922 verschenen studie over Malabarsch recht van P. R. Sundara Aiyar (1862—1913), of het boek van Rădhăkumud Mookerji (geboren 1881) over Local government in Ancient India, 1919, dat ruimschoots put uit levend materiaal voor Zuidindisch recht van weleer. Tot het leggen van nieuwe grondslagen evenwel missen ook zij vooralsnog de kracht.

Een regeeringsconferentie, eindelijk, van Augustus 1916 te Simla over adatrechtpolitiek in den Pandzjaab leidt weliswaar positief niet tot uitkomst, doch wijst negatief aan, dat de dagen van Hastings' vergissing en Macaulay's slooperswerk geteld zijn.

De adatstrijd, met dat al, vindt geen beslissing; blijft op beide fronten onbeslecht.

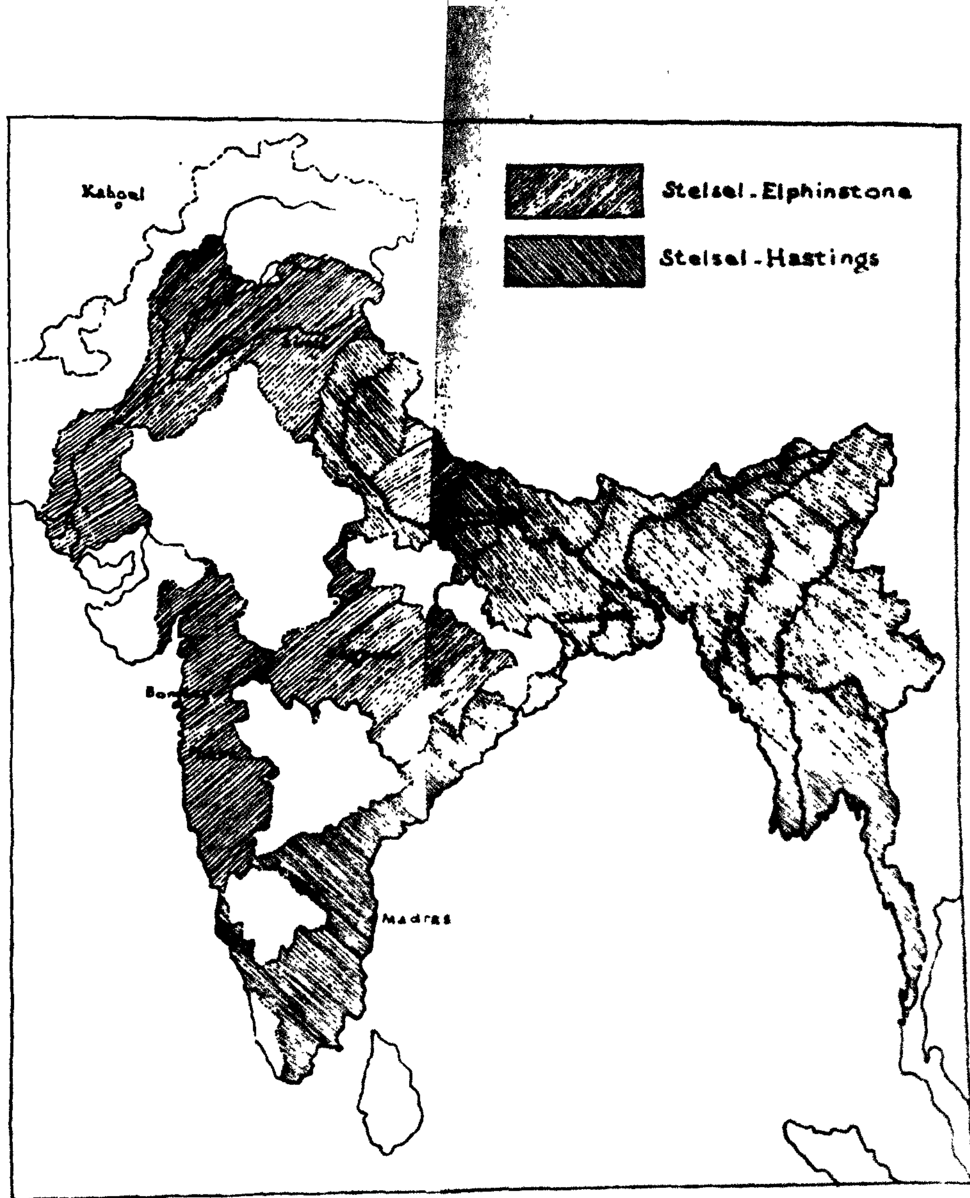
V.

Het hier verhaalde zou dán pas mooi zijn afgerond, als het mogelijk ware te besluiten met den naam van een regeerder of schrijver, in wiens werk de deugden van Elphinstone, Sumner Maine, Nelson en lateren waren saamgevat: eerbied voor het

inheemsche in het adatrecht, open oog voor rechtsbehoeften der Indiërs, begrip van andersoortig recht, en dat alles toegepast op levend Indisch recht. Zulk een naam ontbreekt: de roman heeft geen slot; en Nederlandsch-Indië heeft geen reden, voor het adatrechtsvraagstuk leentjebuur te gaan spelen bij Engelsch-Indie. Misschien zelfs ligt in het feit, dat in 1921 te Koeala Loempoer (in de Verbonden Maleische staten) een bundel vertaalde adatrechtsopstellen van Wilken verschijnt, een stille erkenning, dat men in Engelsch-Indië zelf voorshands vergeefs zou zoeken naar een rechtsbijdrage van gelijke diepte als deze prachtige Hollandsche arbeid — door ons Koninklijk Instituut verbreid en gesteund — van nu veertig jaar geleden.

Doch in algemeener zin heeft Engelsch-Indië, juist dat van vóór honderd jaren, voor het Nederlandsch-Indië van 1926 een les. In het driemanschap Munro-Malcolm-Elphinstone immers was waardeering van het adatrecht maar één der uitingen van hun waardeering voor den oosterling; een goed bestuursambtenaar zonder die waardeering konden zij zich niet denken. Die zelfde Sir Thomas Munro, die in een nota van 1822 had geschreven: «It is not necessary to go to Arabia, or even to Hindostan, to discover the usage of the Carnatic [Zuidoost-Indië]; we ought to search for it on the spot» (Gleig, The Life of Sir Thomas Munro, 1830, II, blz. 339—340); die in een rapport van 1824 den draak dorst steken met «our anxiety to make every thing as English as possible is a country which resembles England in nothing», en daaraan liet vooraf gaan: «What we do wrong is not noticed, or but seldom and slightly; what they [de inheemschen] do wrong meets with no indulgence» (Gleig, III, blz. 358—359, 381); en aan wien in 1887 J. H. Nelson een sprekend motto ontleende tegen wetboekenrecht en godsdienstig recht: — die zelfde bestuurs- en staatsman toch schreef op 31 December 1824 (Gleig, III, blz. 389): «The higher the opinion we have of the natives, the more likely we shall be to govern them well; . . . . I therefore consider it as a point of the utmost importance to our national character and the future good government of the country, that all our young servants who are destined to have a share in it, should be early impressed with favourable sentiments of the natives».

– – –


Stelsel - Elphinstone
Stelsel - Hastings
Kaboel
Madras

JAVAANSCHE DANSEN EN EUROPEESCHE SCHILDERIJEN

DOOR

J. C. VAN EERDE.

(MET AFBEELDINGEN).

De neiging om van de gemoedsgesteldheid en de gemoedsstemmingen te doen blijken door bepaalde lichaamshoudingen en rhythmische bewegingen, is gemeengoed van de menschheid. Het waren voornamelijk religieuze aandoeningen, die tot den dans aanleiding gaven, zooals de dansen der primitieve volken leeren kunnen, wanneer bij hen de samenhang van den dans met de buitennatuurlijke invloeden nog niet verloren ging en dus nog duidelijk te onderscheiden valt in tegenstelling met den dans van hooger ontwikkelde volken, die uiting werd van niet-religieuze zielsbewegingen.

Religieuze dansen en in hun gevolg de dramatische kunst hebben dus in de geschiedenis der geestelijke ontwikkeling van de menschheid niet het vermaak en ook niet de menschelijke neiging tot nabootsing ten grondslag, maar moeten als uiting van ernst hun plaats vinden als onderdeel van de primitieve godsdiensten (zie b. v. Hauer. Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit I 1923 S. 401). Ook de dramatische handelingen, die het gevolg zijn van het zich verdiepen in de voorgestelde personen, hielden aanvankelijk nauw verband met religieuze emoties, vooral, omdat die handelingen het ingrijpen van hoogere machten of voorouders tot uitgang hadden.

Met schakeeringen in de stem, kleine veranderingen in lichaamsstand, gebaar of gezichtsuitdrukking kwamen tot uiting de in den mensch sluimerende dramatische gaven, en wanneer daarbij magische of mystieke elementen een rol speelden, bleef de neiging overheerschen om in het primitieve drama tot haar recht te doen komen de nabootsing van, het zich geinspireerd voelen

door vereerde of gevreesde wezens: overleden voorouders, goden, demonen. Zoo kon ook het doen optreden van en de voorstelling omtrent machten, waarvoor men zich te buigen had, immer weder terugwijzen naar den oorsprong in religieuze gevoelsaandoeningen.

Intusschen wordt ook de dans bij verdere ontwikkeling manifestatie van allerlei andere gemoedsuitingen: vreugde, droefheid, hartstocht bij velerlei gelegenheden; bij den oogst, bij terugkeer uit den krijg, bij de ontvangst van vreemdelingen, bij de afwending van ziekte (zie Wilhelm Wundt. Völkerpsychologie III, 1908 S. 420). En waar de mimische dansen voorstellingen weergeven uit de omgeving van den mensch — de natuur en de natuurverschijnselen, de dieren, de planten, de goden, de demonen — daar worden zij tot nabootsingen van gestalten, handelingen en gebeurtenissen, die van oudsher diepen indruk maakten, omdat zij beschouwd werden als het lot van den mensch te beheerschen.

Ook hier blijkt weder het nauwe verband tusschen dans en drama, beide geinspireerd als zij waren, niet in de eerste plaats door stervelingen, maar veeleer door wat wij buitennatuurlijke machten noemen: geesten, goden, demonen. Zoodat men niet vóór alles levende schepsels immiteerde, doch emoties vertolkte; zoodat men niet allereerst reproduceerde, doch schiep. De théorie, dat de tragedie berust op dramatische dansen, welke deel uitmaakten van den doodencultus sluit hierbij aan, en de parallel met de wajangvertooning en het schimmenspel laat zich hier gereedelijk trekken (zie Ridgeway. The dramas and dramatic dances of Non European races, 1915 p 164sq, 218 sq).

In de wereld, die men verbeeldde, ging de kunst gepaard met de religie: geesten van afgestorvenen, goden en demonen beheerschten ook die wereld, welke men zich dacht edeler en fijner, heviger en verdiepter, gesterkt, geadeld, doch ook waar noodig woester en grover, wilder en wreeder. De kunst werd mystiek en symboliek, beheerscht door geestelijke intensiteit. Zelfs waar de dans nog niet den Hindoe-invloed onderging — zooals die b.v. merkbaar is bij den tempeldienst in Britsch-Indie en op Bali — en waar het drama nog niet de Hindoe-epiek in zich opnam, en dus het religieuze leven door animatisme en vooroudervereering wordt geschraagd, is reeds in den rhythmischen dans kunst tot uiting gekomen. Zóó zag b.v. Herman ten Kate den dans op Soemba in 1891 (Over land en zee, 1925 Blz. 151

e.v.): «De bloem van Waidjéloe's bekoorlijkste meisjes en vrouwen had zich hier ten dans vergaard. Vooral de meisjes, liefelijke verschijningen met oogen vol uitdrukking en lenige gestalten, kweten zich, twee aan twee, uitmuntend van hun rol. Allersmaakvolst in bonte singgi (sjaals) gedrapeerd, hielden ze in de eene hand een ontbloote kabéla (kort zwaard), in de andere een bundel haneveeren, en dansten daarmede, zich langzaam bewegend en heen en weer draaiend, naast of tegenover elkander. Sommigen hadden kerendja lima aan de vingers: ringen van vezelig koord, versierd met rechtop staande bosjes zwart, of wit en zwart paardenhaar. De vingers en handen werden, aldus versierd, gedurende den dans, wuivende bewogen, hetgeen een niet onbevallig effect maakte ... In de ondja pai, die nu volgde, en slechts door eenige mannen werd uitgevoerd lag iets wilds hartstochtelijks en uitdagends, dat mij onvergetelijke tooneelen uit het Verre Westen voor den geest bracht .... Dergelijke tooneelen zijn even wegsleepend als Spaansche dansmuziek en de walsen van Strauss en bereiden den reiziger oogenblikken van waar genot ....» En zoo hebben tal van anderen de kunst-emotie ondergaan bij het zien naar de rijdansen der zoogenaamde primitieve volken, die men met Wundt (t.a.p.) onderscheiden kan in mimische en extatische dansen en waarbij men nog voegen kan de gevechtsdansen tegen geesten, de vreugdedansen, de erotische dansen, de meer zuiver religieuze dansen, enz., zooals Dr. G. J. Nieuwenhuis wil in zijne aan dit onderwerp gewijde studie met betrekking tot den Indischen archipel (Internationales Archiv fur Ethnographie Bd. XXIII, 1916 S. 183). In hoofdzaak treft men in die studie materiaal aan met het oog op het aandeel van de geslachten aan den dans en op de gevechtsdansen, doch bovendien blijkt wel, dat bij de Indonisiërs overal dansen — in hoofdzaak mannendansen — voorkomen en dat op Java zoowel de hof- als de volksdansen zeer geliefd zijn bij allerlei gelegenheden in het maatschappelijk leven. Een tweede conclusie valt te trekken ten aanzien van de in geheel Indonesië bij den dans op den voorgrond tredende factor, n.l. het religieuze element, ook al komen bij de hooger beschaafde volken lyriek en epiek en dramatiek meer op den voorgrond. Een derde uitkomst kon deze zijn, dat op éénvormigen ondergrond tal van varianten worden aangetroffen, en dat b. v. wat op Java te zien is van de kunst der gehuurde straatdanseressen en kampongtooneelspelers,

zoover verwijderd is van de verfijning, die de dramatische kunst aan de Vorstenhoven kenmerkt, dat zij daarmede niet in het zelfde verband genoemd mogen worden. (Zie Th. B. van Lelyveld. De Javaansche danskunst, in Ned. Indië Oud en Nieuw 1922 Blz. 291).

Het is een verblijdend verschijnsel, dat de Javaansche danskunst tegenwoordig de aandacht heeft van den Westerling en van de Javaansche intellectueelen. De eersten hebben thans volle waardeering voor deze zeer levende, hoog artistieke uiting van den Javaan; de laatsten cultiveeren de danskunst weder, omdat zij daarin een der beste uitingen van hunne beschaving demonstreeren en daarmede van hunne begaafdheid voor styleering en rhythme doen blijken. Zoo is de danskunst thans op de eerste plaats gekomen, waar het betreft de bewondering van de kunstzinnigheid der Indonesiërs; zeker ook hierom, omdat de daardoor gewekte aesthetische ontroering voor Europeanen gemakkelijk is te ondergaan, wijl zij aansluit bij de kunst in andere volksdansen, zooals die b. v. in Spanje zulk eene geweldige hoogte bereikt heeft. Voor de Javaansche danskunst kan men dan thans ook alle superlatieven in de litteratuur vinden: «nimmer genoot ik zoo volledig, als bij het zien dezer dansen», enz. En alle toeristen hebben den mond vol van gratie en harmonie, wanneer het hun gelukt is aan een der Javaansche hoven de danseressen in hare kunstuitingen bij te wonen. Geheel anders dan vroeger, toen men de bedaja-dansen «voor de eerste maal piquant, doch spoedig vervelend» vond. (Zie b. v. Deeleman in de Bijdragen 1859 Blz. 354 en S. Kalff in Het Tooneel Sept. Oct. 1925).

Nu Europeesche kunstenaars de Javaansche hofdansen hebben bijgewoond en ons iets van hunne emoties hebben meegedeeld, is een nieuw element in de waardeering van de Javaansche kunst gekomen en het schijnt merkwaardig na te gaan vooreerst hoe die waardeering uitvalt. «Zóó een vingerbuiging, zóó een voorwaarts schrijden, men weet niet wat men ziet; het gaat je door merg en been; het is de geraffineerde natuurdrift», aldus kan men hen hooren rapporteeren.

Maar bovendien schijnt het interessant na te gaan hoe de Westersche kunstenaar de Javaansche kunst benaderde en welke emotie hij, Westerling, daarvan in zijn kunst wist vast te leggen. Alleen dit aanrakingsproces is reeds een gelukkig verschijnsel, want de Javaansche danskunst komt zoo op het internationale

kunstwaardeeringsplan te staan, waartoe de tegenwoordige houtsculptuur, de weefkunst, de gamelanmuziek, de wajangvertooning het nog niet immer hebben kunnen brengen.

Wat treft nu den Europeaan in deze wezenlijk ritueele tooneeldansen? De «vormenrijkheid, de monumentale grootheid, de expressieve kracht» (van Lelyveld). «Je wordt er koud van, zooals ze zoo'n vingertje houden» zegt een schilder. «Zulk een styleering van de gemoedsbeweging, zulk een houding van armen en handen, het is of je een klap in je denken krijgt» een ander. Let op: de hand- en vingerhouding der danseressen en dansers, die den Westerling emotioneert, zooals zij immers ook de expressie zijn van het innerlijk leven bij de Boeddha-beelden. Met andere woorden: het gebaar der Javanen bij den dans heeft een interrassiale beteekenis voor menschelijke zielsaandoeningen. Waarom vergelijkt men onwillekeurig de Javaansche danseressen met de Spaansche en komt tot de conclusie, dat beide nationaliteiten op het gebied van de danskunst in intensiviteit van emotie elkaar evenaren, hoe verschillend deze ook tot uiting komt? Omdat weliswaar de stijl, de plastiek, het rhythme in beide landen verschillend van aard zijn, maar toch zoo hier als ginds tot resultaat hebben, dat deze «volks»kunst het hoogste geeft, dat met den dans te bereiken schijnt. Als het eigene Javaansche zou men dan b. v. kunnen wijzen op het beheerschte in de styleering en op de aan goden- en heldenwereld geinspireerde plastiek, zooals die bij de Vorstenlandsche hof- en tooneeldansen nog het best tot haar recht komen, wijl daarin zoowel religie als epiek het zuiverst zijn bewaard en gekoesterd.

Zwevende gratie, smachtend verlangen en demonische aanval naast afwerend gebaren en vluchtend ontwijken, beheerschte spanning en ijverzuchtige haat, dat alles wordt daar in den dans weergegeven met een aristocratische vaardigheid, een harmonieuze finesse, soms ontketende heftigheid, maar steeds met een schoonheid, die nauw verband houdt met de vergeestelijkte intuïtie van deze kunst, zooals die o. a. tot uiting komt in de meestentijds neergeslagen blik.

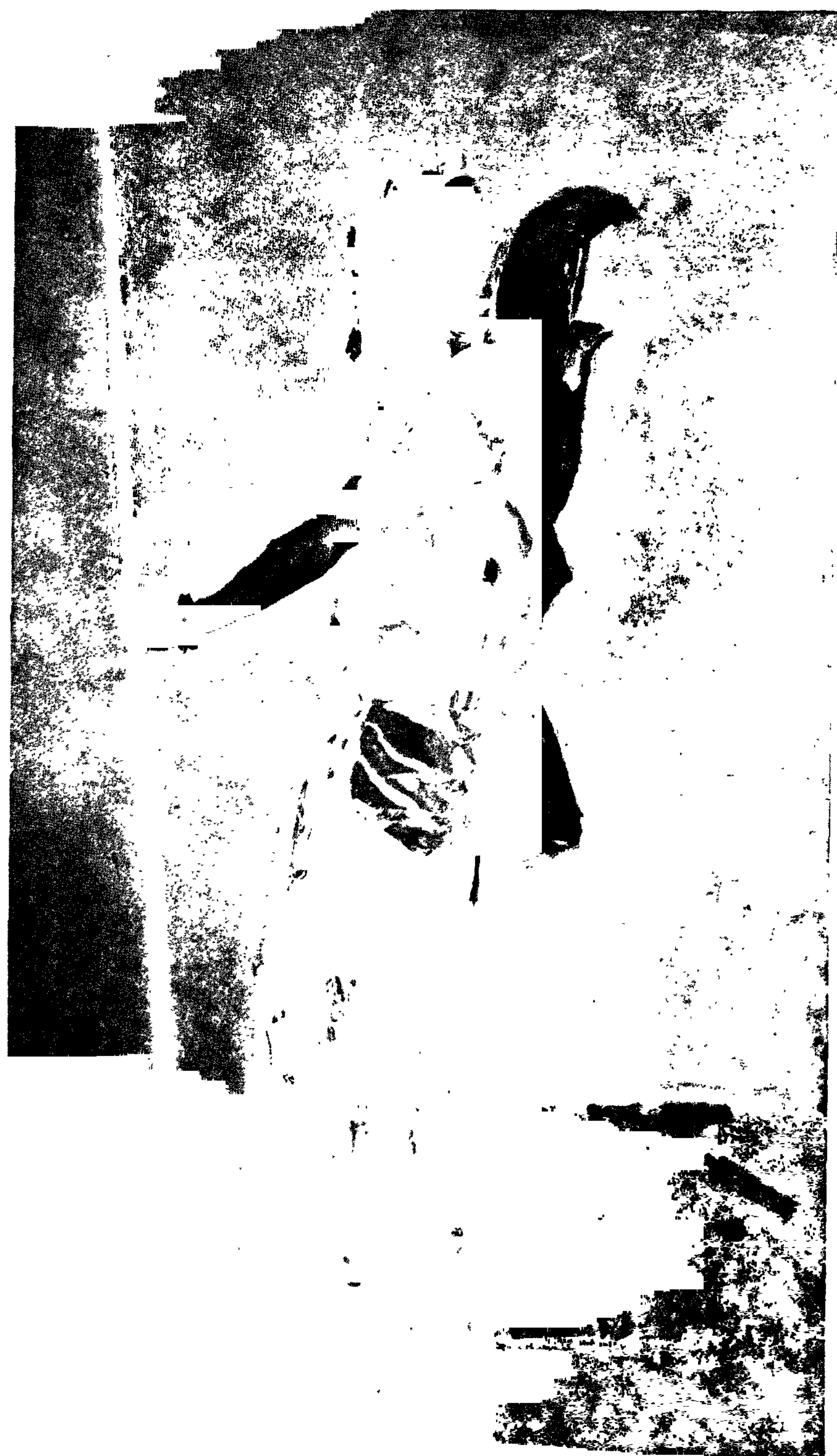
Zij is hierom van zoo groote waarde, omdat zij hemel en aarde verbindt in dien zin, dat zij de goden en de helden en de voorouders verbeeldt bij menschelijk gebeuren en dus bij hare uitingen behoefte heeft aan vergeestelijkte, gestyleerde, symboliseerende dramatiek.

Die styleering treft vooral in het stille, rhythmisch glijdende der danseressen, de hand- en armhouding der aanbidding, de lichaamsneigingen en het sluiergewuif, het vlugge voortschrijden met gespreidwaaierende sjerp.

De Europeesche schilders, die Indië bezochten, werden, het spreekt vanzelf, getroffen door de schoonheid van lijn en kleur en rhythme bij de Javaansche dansers en deden van hunne bewogenheid blijken op het doek. Zelfs zij, die hier te lande de dansen zagen van enkele Javanen, waren daarover soms zoo in extase, dat hunne werken daarvan getuigen.

Welke emoties spreken nu uit hunne schilderstukken? Ondergingen zij in de eerste plaats de religieuze wijding, die aan deze dansen ten grondslag ligt; maakte de gratie der danseressen vooral indruk, of waren het vooral andere emoties, die de dansen bij hen opwekten? Zulke vragen laten zich slechts in beperkte mate stellen. Immers, waar de Europeesche kunstenaar zich uitsluitend liet leiden door zijn impressies van schoonheid in kleur en lijn, zonder de vraag te stellen wat de Javaansche artiesten beweegt, daar kan toch een kunstwerk geboren worden, dat een sterke persoonlijke wedergave is van hetgeen de Europeesche kunstenaar gevoelde en dat veel meer te genieten kan geven dan een objectieve, zoo juist mogelijke wedergave van een zoo trouw mogelijk bekeken geval.

Twee uitersten dus: het spontane, emotioneele, artistieke en het juiste ethnografische; beide echt, maar geheel verschillend in opvatting en uiting. Zie Isaac Israels, de kunstenaar van geboorte, in zijn Javaansche danser (afb. 1) of zijn Wajang Wong (afb. 2). Het is alles spontaan, haast onachtzaam, maar tegelijk zoo vol emotie, dat wij in deze schilderstukken den raskunstenaar voelen, die ons zijn impressies doet deelachtig worden en ons doet genieten van hetgeen hem wedervoer. Of zie zijn Ronggèng (afb. 3). of zijne Bedaja's, (afb. 4) schilderijen van licht en kleur zoo subtiel, maar tegelijk zoo rijk, dat juist het persoonlijke in deze kunstwerken ontroeren doet. De schets van dit rijke talent, die hij Le maquillage (afb. 5) noemde — het kleuren der wenkbrauwen van een danseres — is van de kracht en de genialiteit, die wij van dezen kunstenaar kennen. Het andere uiterste: de Srimpi van Tyra de Kleen (afb. 6), een ethnografisch beeld in kleur, zooals dat gevoegd is bij het werk van Mevrouw B. van Heldingen-Schoevers: de Srimpi- en Bedaja-



Isaac Israëls. 1. **Javaansche Danser.**



Isaac Israëls.　　2. **Wajang Wong te Soerakarta.**



Isaac Israëls.

3. **Ronggèng te Soerakarta.**



Isaac Israëls.

4. Bedaja's te Soerakarta.



Isaac Israëls. 5. **Le maquillage.**



Tyra de Kleen. 6. **Dansbeweging bij het opstaan.**

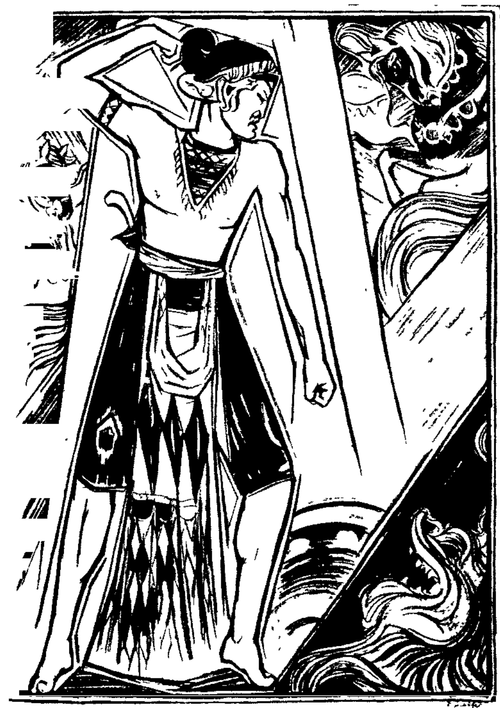


H. Paulides. 7. **Javaansche danseres.**



J. Gabrielse.

8. **Srimpi te Djokjakarta.**



Dirk Schäfer.
9. **De strijdende Vishnoe.**



Dirk Schafer.
10. **Dans der ijdelheid. Praboe Kelana.**



. Gabrielse. 11. **Javaansche danseres.**



Dirk Schäfer.
12. **Javaansch gebarenspel.**



Jan Poortenaar. 13. **Een Srimpi.**



Jan Poortenaar. 14. **Een Srimpi.**

dansen aan het Soerakartasche hof, 1925. Het kan zijn, dat de reproductie er toe bijdraagt om dit beeld nog technisch killer te maken dan de oorspronkelijke teekening is geweest; vast staat, dat het niet op één lijn is gebracht met de vaak zeer levende kleurteekeningen van de Balische danseressen, die wij van Tyra de Kleen hier geëxposeerd zagen.

Tusschen deze twee uitersten nu liggen de opvattingen van andere schilders, die doen blijken zich verdiept te hebben in de Javaansche psyche en de Javaansche omgeving. Nu is het opmerkelijk, dat litteratuur en schilderkunst hier evenwijdige uitingen te zien geven.

Waar de Nederlanders in min of meer lyrisch proza van bewondering voor de dansen der srimpi's en bedaja's blijk gaven, wordt voortdurend een vergelijking gemaakt met de natuur, met bloemen en vogels en andere schepselen: de waterlelie, de liaan, de orchidee, de door den wind bewogen bloesem, de bij, de slang, de libel, de vlinder.

Deze aanduidingen zijn, wat den aard betreft, in overeenstemming met de Javaansche terminologie omtrent sommige dansen: «de dansende pauw», «de zonnearend», «de neerstrijkende vogel», «de trillende pauwestaart», enz. Doch bovendien treft het ook bij de Nederlandsche schilders, dat bij het ondergaan van de emotie, die de dans hun gaf, associaties aan de natuur, vooral aan bloemen en vogels werden gewekt. Op dit gebied is wederzijdsch begrijpen, dat tevens de verklaring geeft waarom het juist de danskunst is geweest, die zoo algemeen en zoo diepgaand de kunstwaardeering der Europeanen heeft gewekt.

Heel duidelijk komt dit uit in het prachtige stuk van H. Paulides, (afb. 7), waarin de rhythmiek van de danseres harmonieert met de in het achter haar staand scherm uitgesneden ranken van een gestyleerden boom, een vogel en een hertje. Niet alleen in de beweging is hier harmonie, ook in de kleur schijnt dit werk blijk te geven van een goed doorvoelde visie op de Javaansche psyche: de volmaakte gratie van de lichaamshouding, de devotie in het gelaat, het fijne aristocratische van de handhouding, de gestyleerde beweging. Dit alles maakt, dat in dit kunstwerk de elementen voorkomen, waaruit deze dansen zijn opgebouwd; de schilder heeft intuïtief juist deze factoren aangevoeld en daarvan overtuigend in zijn werk doen blijken, vooral ook, omdat het decoratief is opgevat.

Als een bloem heeft ook J. Gabrielse de Srimpi te Djokjakarta (afb. 8) weergegeven in stille devotie, zooals die ook tot uiting komt in een houtsnede van een Javaansche danseres (afb 11) van den zelfden kunstenaar.

«De dansende pauw», «de trillende pauwestaart». Hier komen wij bij de tooneeldansen terecht, die door het optreden van het mannelijk element in de epiek natuurlijk weder andere aandoeningen wakker roepen dan de srimpi- en bedajadansen, waarbij het religieuze element is blijven overheerschen en veel meer louter schoonheid als hulde, — of materieelei gedacht — als lokmiddel en offergave voor goden werd bedoeld. Met het optreden van de mannen als dramatische personen komt vanzelf ook het element der liefde een andere rol spelen, zoo b.v. in den hier te lande meermalen vertoonden kelanadans, waarbij de acteur in zijn dans verbeeldt: het zich tooien van den bruidegom vóór de ontmoeting met zijn geliefde. En nog meer komt het mannelijk bedrijf tot uiting in de krijgsdansen, de gevechten, den strijd met de demonen en zooveel ander dramatisch gebeuren, dat de Javaansch gedachte Hindoe-epiek met zich brengt, waarbij worden onderscheiden als hoofddansen de «fijne dans» (himpoer) en de «krachtige dans» (kalang-kinantang), terwijl verschil zou zijn te maken tusschen den Solo'schen en den Djokja'schen dans in dien zin, dat de eerste zou zijn «fijn en lenig», de tweede «heldhaftig en krachtig» (zie Djawa Sept. 1923, Blz. 96 en Juni 1923 Blz. 41). Er schijnt dus in hoofdzaak eene indeeling te maken te zijn tusschen het streven een fijneren («aloes») of een sterkeren («gagah») indruk te weeg te brengen bij deze danskunst, hetgeen bereikt wordt door den stand van voeten, beenen handen, armen, hoofd, hals en romp. Het is vooral de sterke natuurdrift, welke spreekt uit de hier verkleind weergegeven lithographieen van den schilder Dirk Schäfer. Vergelijkt men deze met de photo's van de lichaamshoudingen bij den dans in het Tijdschrift Djawa, September 1923 Blz. 96, dan blijkt duidelijk hoe Schäfer is getroffen door het krachtige van de door den danser weergegeven emoties; het steigeren van paarden (afb. 9) en het omklemmende van ranken (afb. 10) in de natuur, het strijdbare van den held. (afb. 12).

Sedert Groneman in 1888 de fraaie photo's van Cephas deed verschijnen, zijn er tal van afbeedingen der hof- en tooneeldansen aan de Javaansche hoven gepubliceerd. Een prachtig

album met fraaie en zeer interessante afbeelingen betreffende de vierdaagsche wajang-wongopvoering in den kraton te Djokjakarta ter gelegenheid van de jubileumsfeesten in 1925, werd door Z.H. den Sultan aan Hare Majesteit de Koningin aangeboden en is thans in bruikleen aan de afdeeling Volkenkunde van het Koninklijk Koloniaal Instituut afgestaan. Deze prachtige photoverzameling heeft betrekking op de verhalen Djaka Semadi en Sri Soewéla. In het eerste wordt de verdwijning beschreven van Djanaka en de pogingen van verschillende vorsten om diens achtergebleven gemalin, Dewi Wara Soembadra tot echtgenoote te krijgen, tot ten slotte Djanaka weer verschijnt en zijne mededingers verjaagt. Het tweede verhaal bevat de geschiedenis van Werkoedara's echtgenoote Dewi Pertalawati, die haar gemaal wenscht op te zoeken en haar, vermomd als vorst van Prang Retna, een huwelijksaanzoek zendt, wat aanleiding geeft tot een strijd met de Pandawa's, welke een einde neemt met de herkenning en de vereeniging van de beide hoofdpersonen (aldus J. Kats in het op deze opvoering betrekking hebbende programma, bij Kolff en en Co. te Wetevreden) Ook de op deze opvoering betrekking hebbende photo's geven evenals die bij het werk van Groneman van 1888 en die bij het hoogergenoemde boek van 1925 gevoegde afbeeldingen van de Srimpi- en Bedajadansen te Soerakarta een overtuigenden indruk van de lieftallige, soms vorstelijke verschijningen van de hofdanseressen en van de prachtige kunst in haar optreden. Dat de Europeesche schilders van die kunst komen getuigen stemt tot verheugenis en dankbaarheid.

Een vraag doet zich echter op. Is ons West-Europeesche schildersprocédé; is speciaal ons Nederlandsche olieverfschilderstuk zooals dat van Rembrandt tot Breitner is gemaakt wel geeigend om deze dansen weer te geven? Met andere woorden: lukt het wel de juiste emoties te vertolken met een instrument, dat van geslacht op geslacht in deze lage landen is gebruikt en aan de atmosfeer aangepast, nu op een zeer ongewoon en totaal verscheiden thema moet zijn ingestemd?

Het schijnt, dat ook Jan Poortenaar in zijn Srimpi's (afb. 13 en 14) dit vraagstuk heeft gevoeld door aan zijne figuren iets lichts te geven in procédé en achtergrond, dat aan de Japanners doet denken.

– – –

HOLLANDSCHE PRENTEN ALS HANDELSARTIKEL TE PATANI IN 1602.

DOOR

Dr. J. W. IJZERMAN

(MET AFBEELDINGEN)

In het begin der zeventiende eeuw was Patani, gelegen op de Oostkust van het schiereiland van Malaka, een bloeiend Maleisch staatje.

«Dit lant van Patani», zegt Jacob Cornelisz. van Neck in zijn onuitgegeven, in het Rijksarchief berustend journaal, »word geregeert van een vrouwe, die deur affsterven van den coninck, haer man, coninginne gebleven is, ende heeft ontrent 13 oft 15 jaren met haer raden (die sij mentery [1]) nomen) zeer vredich geregeert, so dat alle de ondersaten haer gouvernement beter vernoecht als des overleden conincks, want alle lijftocht daer nu seer goeden coop is, die bij des conincks tijden (soo sij seggen) de helft dierder was, deur de groote exactien, die doen ter tijt geschieden. Deese coninginne is ontrent 50 jaren out; sij hout haer al stadich in haer paleys onder haer vrouwen, die sij in groote menichte heeft; veele van dese, omdat se in dienste sijn van de coninginne en mogen niet trouwen, maer bijslapen bij wie het haer belieft. Andere worden ten houwelijc gegeven, daertoe versocht sijnde, ende dat met de coninginne haer wille.»

De vorstin, die volgens Van Neck Pratiau zou geheeten hebben, erkende de opperhoogheid van den coning van Siam, wien zij jaarlijks «als recognitie of teken van onderdanigheydt» een gouden bloem met eenige rariteiten zond. Overigens was zij onafhankelijk.

Zij woonde in de hoofdplaats Patani, vroeger berucht als een echt zeerooversnest, maar in den laatsten tijd gezocht als het middelpunt van een druk handelsverkeer met de nabijgelegen

[1]) Mal. mantĕri, raadsheer, minister.

kusten en eilanden [1]). De ziel van deze beweging vormden daar gevestigde vreemdelingen, in het bijzonder Chineezen, in mindere mate Siammers.

Van Neck teekent daaromtrent aan: «daer word oock soo grooten handel gedaan, als in geen stadt daer ontrent gelegen. Die van Malaca ende Bengala brengen daer cleden ende lijwaet, die van Java sandelenhout, die van Borneo slaven, canfora, sagu, was ende lapis besar; die van Syam gout, rijs, sout, loot ende benswijn, die van Champa ofte Camboya brengen daer slaven, calven, ende het waerdige hout calamba, het alderbeste, dat in de werelt is; het volk van China comt daer alle jaren met veelderley comenschap, sij brengen witte ende geele rouwe sijde, oock flueelen, damasten ende andere sijdewercken van diverse couleuren, porceleynen bij menighte, iser, coper ende alderley cramerye, die men in die landen van noden heeft; ende van Jappon comen daer oock alle jaren, sij brengen japponse swaerden, costelyck houtwerck, dat die van China copen, oock coper ende andere cleynicheyt meer. Nevens dese vreemde nacien, die hier van de voornoemde plaetsen met haer scheepen arriveren, soo varen dese van Petani selve op diverse quartieren; sij seylen na Bandan en Camboya om noten, folie ende nagelen, na Timor om sandelenhout, na Jamby ende Andragiri om peper, die sy als se wel getrocken word, oock van Campor, Jhoor, Pahaan [2]) Mordillion [3]) ende Ligor halen, plaetsen, die tusschen 130 mijlen daer ontrent gelegen sijn, also dat deese van Patani varen op al de omleggende landen, uitgenomen na China, daer mogen geen vreemdelingen comen.

Aengesien ick verhaelt hebbe, wat comenschap in Patani toegevoert worden, soo sal ick nu seggen, van waer die weder getrocken werden. Die van Jhor ende Pahaen halen daer rijs, sout, ossen, hoenderen ende andere eetwaren meer; die van Malaca hetselve, nevens benswijn, lapis besar ende torturuga [4]), die van Borneo iser stael ende coper, die van Syam cleden ende slechte peper, die van China schoone peper, canfora, geel ende wit sandelhout, huyden, elefans tanden, was, buffelshoorens

---

1) Zie o. a. de „Beschrijving van de koopwaren, die te Patani verhandeld worden" De Jonge, de Opkomst van het Ned. gezag In O. I., III p. 154, 155.

2) Pahang.

3) Bordelong.

4) tartaruga, port, schildpad.

ende andere cleynicheyden meer, die van Jappon hartshuyden, loot ende rochghevellen, die daer alse na haer fantasie sijn, dier vercoft werden; sij copen oock sijde, die de Chinesen brengen.

In deesen manieren word den handel in Patani gedreven, die voor ons lant de bequaemste plaetse van Oost Indien sou weesen om met alle de nacien van geheel Orienten te handelen, waert dat de nederlantse comenschappen daer getrocken waren, maer die en werden daer van niemant gecoft als van 't volck van Siam ende dat seer sober, dwelck ten laesten oorsaecke weesen sal, dat het silver daer (als in veel plaetsen van Indien) tot vielen prijse sal dalen ende den handel haest te niet sal raecken, die daer anders van alle landen geweldich toe sou nemen, ende principalyck met het volck van China, die daer na gelegen sijn, wiens comenschappen men daer betercoop hebben mach als in China selve».

Zoodra de Hollanders eenige bekendheid in den Indischen Archipel hadden gekregen, voelden zij zich getrokken tot Patani als peperhaven. De eerste, die op haar reede verscheen was de admiraal Jacob Cornelisz van Neck. Het schitterend succès van zijn eerste reis naar Bantam, toen hij binnen 16 maanden (1 Mei 1598 tot 19 Juli 1599) met vier volgeladen schepen thuis gevaren was, had hem bewogen tot een nieuwe onderneming voor rekening van de «saamgevoegde» Oude Amsterdamsche Compagnie. Den 28sten Juli 1600 met 6 schepen [1]) uit Texel zeil gegaan, had hij eerst 29 Maart 1601 Bantam bereikt en ditmaal slechts voor één schip lading gevonden. Hij begon dan ook 2 Mei met het vlaggeschip de Amsterdam en het jacht Gouda een tocht binnenwaarts en kwam 2 Juni voor Ternate, waar hij de vriendschapsbetrekkingen met Sultan Sahid hernieuwde. Overigens diende het geluk hem ook daar niet. Bij een mislukten aanslag op Tidore leed hij ernstige verliezen; de schipper van de Gouda, Claes Cornelisz, werd doodelijk gewond en hem zelf werden drie vingers van de rechterhand afgeschoten. Hij wachtte den kruidnageloogst niet af, maar vertrok 31 Juli weder, Jan Pietersz. Snijer als opperkoopman en Christiaan Adriaen Dorst als onderkoopman met «een cargasoen van 9222 gulden van comanschappen ende gelt» achterlatende [2]). Zijn voornemen was terstond koers te zetten naar Patani, maar sterke en aanhoudende zuidwestenwinden be-

[1]) Zie de Jonge II p. 239 en 240.
[2]) De Jonge II p. 479. Brief van Pieter Walichsz, dd. 4 Augustus 1602.

letten hem, in de Chineesche zee gekomen, de uitvoering van dit plan en dreven hem noordwaarts tot voor Macao. Daar werd de bemanning van twee zijner sloepen, aan land komende, door de Chineezen gevangen genomen. Ondiepte van het vaarwater noopte hem af te zien van pogingen om de zijnen met geweld terug te krijgen, zoodat hij onverrichter zake de terugreis moest aanvaarden. Nu waren wind en weder gunstig. Eerst liep hij op het schiereiland van Malaka, het iets noordelijker gelegen Singora aan, waar hij ververschingen innam en de meest bemoedigende berichten ontving omtrent de gelegenheid te Patani peper te verkrijgen. Den 7den November 1601 had hij eindelijk zijn doel bereikt.

Van Neck beschrijft de stad Patani [1]) als gelegen »aen de Siamse zee op de noordelijcke breedte van 7 grades [2]) op den 149 graed der langte [3]), tusschen Malaca en het machtige coninckrijck van Siam», «dicht aen den oever van der zee, ontrent een half mijl lanck, sonder haven daer men schepen bergen mach; de naeste rede is een cleyne mijle van der stat, vier vademen diep, van weke moddergrond. Het gebou in dees plaetse is van hout ende riet, als meest in alle die omleggende contrayen, oncostelijck, deurluchtich ende bequaem voor de hette der sonnen. De plaetse, daer den coninck sijn paleys heeft, ende daer de machtichste van der stadt wonen, is met een hooge palissade van dicht gevoechde balcken omcingelt. De principael kercke ofte muskita, soo sij die noemen, is van Chineesse wercklieden seer net van roode steen gebout. Des conincks woonplaetse is cierlijcker als van d'ander eedelen, met gulden penelen ende andere gesneden houtwercker gewracht».

Uitvoeriger is het «Kort ende waerachtigh verhael van de tweede Schipvaerd bij de Hollanders op Oost-Indien gedaen, onder den Heer Admirael Jacob van Neck, getogen uyt het Journael van Roelof Roelofsz, vermaender op 't Schip Amsterdam ende doorgaens uyt andere Schrijvers vermeerdert [4]). De plaatsvervangend predikant, bijbellezer en ziekentrooster doet zich kennen als een ras-Amsterdammer. Als hij 24 September voor de eerste

[1]) In de tweede editie der Encyclopaedie van Ned.-Indië, 1919, is het artikel Patani op minder gelukkige wijze uitgebreid Patani op Halmaheira en het hier besproken Patani zijn met elkander verward.

Inderdaad ligt Tandjoeng Patani op ongeveer 6°57'10".

Te ver oostelijk; hoeveel is niet te bepalen, wanneer niet vast staat, waar de eerste meredidaan was aangenomen.

[4]) Opgenomen in „Begin ende Voorgang" Zie p. 12—20.

maal de linie passeert, herinnert hij er aan, dat het dien dag Amsterdamsche kermis is.

Hij zegt: «de voorstadt van Patane is wel soo langh als oud Amsterdam (d.i. van den vroegeren buitenkant tot den Munttoren), doch niet breed. De stadt van Patane selfs is mede heel langh, maer niet seer breed. Sy leyt aen de land-zijde in een moras en is rondom na 's lands maniere wel bemuert met groote vierkante balcken, die aen de sijden al slecht behouwen, ende neffens malkanderen heel dicht in de aerde met grooter kracht ghehaijt zijn, kijckende wel so hoogh boven der aerden uyt, als de groote mast van een schip buyten 't bovenet [1]) doet tot aen de groote mars. Aen de waterzijde heeft sy een kleyn Rivierken, dat geheel achter de Stadt wegh loopt. In somma het is nae de Oost-Indische wijse een seer schoone stadt, ende wel sterck, oock wel versien van metalen gheschut. Onder andere lagh bij de poort een metalen stuck, dat veel grooter was als 't grootste stuck, dat t'Amsterdam op het Camperhooft leyt, doch en hadde soo dicken broek niet, soodat het niet soo veel van ons kruyt en soude moghen verdraghen, alst anders wel soude behooren. De voorstadt Patane leyt op de hooghte van 6 grad. 56. minut. benoorden de Linie. In een van de Heydensche Kercken, dien die van Chiam daer hadden, was een verguldt Beeldt naer 't ghedaente van een man, wel soo groot als een peerdt, dit was gheseten, met de eene handt nederwaerts, ende met d'ander handt opwaerts staende. Aen elcke sijde stond een groote vergulden Draeck, ende beneffens elken Draeck een steenen Beeldt, 't een van een Man, 't ander van een Vrouwe, met de handen t'samen ghevouwen, evenals of sy baden. In de tweede Kerck vonden de onse oock dierghelijcke beeldt, maer niet meer dan half vergult, d'ander helft was root gheverwt. In de derde ende laatste Kerck was mede sodanigh een Beeldt, met een vergulde streep op de borst, ende achter den Altaer van dit laetste Beeldt stondt noch een kleynder Beeldt van steen gemaeckt in een mans gedaente, met een seer groote tuyt op 't hooft, hetwelck wel een horen scheen te wesen. De Paep, die de onse te gast hadde, ende seer vriendelijck onthaelde, ghevraeght zijnde, wat die beelden beduyden, seyde dat het de groote Godt was, ende hadde in sijn huys mede drie kleine metalen beeltjens

[1]) Verg. omtrent het bovenet of boevenet. De reis van Olivier van Noort om de wereld. Linschoten Vereen. 1926, II p. 82 en 83.

staan op een kleyn Outaerken, met een gordijntjen daarvoor, sijn naem soo hy seyde, was Brahala [1]). Hij was een Chiamer, en alsoo hy de Maleysche tale niet en verstondt, soo en konden de onse met hem naer haren wille niet spreecken.

De Kercke van de Ingheseten der Stadt, die Mahometisten zijn, was van binnen seer kostelijck verguld, ende de pilaren heel konstigh geschildert na haer maniere.»

In een ·Inwerp» voegt de uitgever hieraan toe: «Wij sullen den gonstighen Leser tot beter onderrechtinghe voor ooghen stellen een afbeeldinghe ofte vertooninghe van de ghelegentheydt der Stadt Patane.» En dan als beschrijving eener bijgevoegde plaat:

Hier gaet de Afbeeldinge van de gelegentheyt der Stad Patane. G. is de stadt Patane. A. is 't Hof van de Coninginne. B. is de Zeeusche loghe. C. is de Amsterdamsche loge. D. is de mondt van de Riviere, welcke een goedt stuck te Landewaert in gaet, om naer Queda te reysen. E. is een hooghe bergh daer Patane aen verkent wort. F. is na by Eylant, met een smalle hals van sandstrand aen 't Landt vast. De Sloepen, die de schepen van BANTAM komende te ghemoet varen, laten haer daer ghemeinlijck overhalen om sooveel eerder in Zee te wesen. Dit bykans-Eylandt heet SABRANG ende is een speelplaets daer die van PATANA overvaren, om haer te vermaecken. Daer zijn eenige afghemuerde percken op, tot de begravinghe der Coninghen."

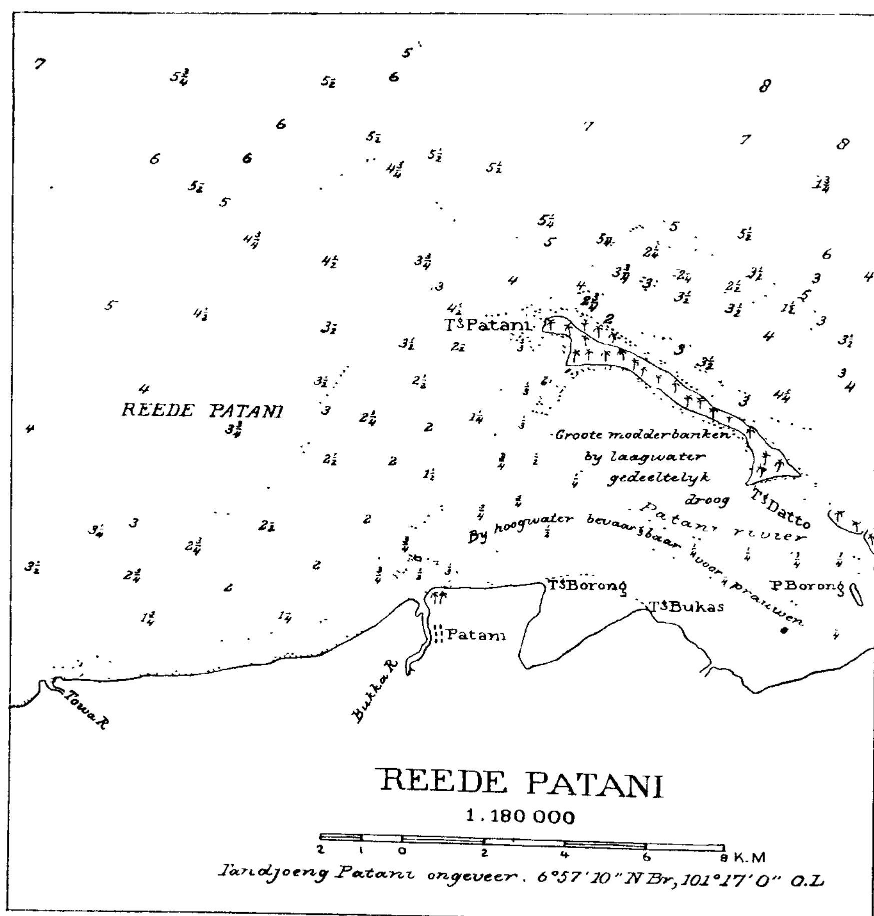
Ongelukkiger wijze ontbreekt echter deze afbeelding [2]).

Uit de geraadpleegde kaarten (map of the Malay Peninsula 1879 en 1911) en beschrijvingen, in verband met de Engelsche zeekaart (hierachter afgedrukt), blijkt dat de stad Patani lag en thans nog ligt op den Oostelijken oever der Boeka rivier, die diep landwaarts in haar oorsprong neemt. Tusschen het smalle schiereiland Sabĕrang en de kust vindt men de Koeala Patani, de uitwatering van een klein riviertje, de Jering, die het eilandje

---

[1]) Bĕrhala, mal. afgod, afgodsbeeld. Zie over Barhala, voorkomende in verscheidene inscripties op Boeddhistische beeldjes, Kern, Bijdragen 1917; Dl 73 p. 495

[2]) P. A. Tiele, Mémoire bibliographique sur les Journaux des navigateurs Néerlandais, Amsterdam 1867, p. 162, zegt daaromtrent: „Vue de Patana. Cette planche manque dans tous les exemplaires que nous avons vus.



Boeroeng omsluit en thans grootendeels dicht geslibd is, zoodat slechts bij hoog water prauwen daar kunnen binnenkomen. De sloepen passeerden vroeger vrij wat gemakkelijker dan thans bezuiden Tandjoeng Datoek, als ze de van Bantam komende schepen tegemoet voeren.

De hooge berg, waaraan Patani verkend wordt, ligt op den linker oever der Boeka landwaarts in en is de Goenoeng Nipiki of Boekit Bĕsar, hoog 3238 voet.

De bevolking welker aantal, zoo in de stad «als in de voorsteden ende vrijheijd derselve» geschat werd op 10.000 zielen, was van zeer gemengde samenstelling. Ze bestond voor een derde

deel uit «Maleyen of Mooren»; het andere derde deel uit «Chinesen met hare Mestisos ofte halfgheslachten», en 't laatste derde deel uit Siammers, «die meest ten platte lande woonen om 't selve te bouwen». De Chineezen en de Siammers hielden zich bezig met scheepvaart, handel, nijverheid en landbouw; van de oorspronkelijke inwoners zegt Van Neck «haer dagelijckse exercitie is, onder de vrouwen te zitten ende haer daermede te vermaecken». Ongehuwden genoten in den omgang de meest mogelijke vrijheid; overspel werd daarentegen onherroepelijk met den dood gestraft, en het vonnis door een der naaste bloedverwanten voltrokken.

De admiraal was voor zijn komst gewaarschuwd «voor het bedrog van die van Patani», maar na een verblijf van $9\frac{1}{2}$ maand moest hij getuigen, «dat de Hollantse nacie in Oost-indien noyt plaetse bevaren heeft, daer sy beleefder en oprechter getracteert is geweest als wij in deese stat»[1]).

Wel kostte het eenige voorbereiding om tot handel te geraken. Onmiddellijk na aankomst kwam «een treffelijck Edelman» aan boord, door de koningin gezonden, die hen vriendelijk welkom heette. De opperkoopman van de Gouda Rochus Pietersz, (die van de taal iets wist) werd daarop ter verkenning naar land gezonden.

Den volgenden dag ging hij weder daarheen, vergezeld van zijn ambtgenoot van de Amsterdam, Jan Hoijer Redekeur, [2]) maar zij moesten uit den mond van den sjahbandar den eisch vernemen, dat de admiraal zelf diende te komen. Deze gaf aan dat verlangen gehoor, nam geschenken voor de Koningin en den sjahbandar mede en werd den 9den November met de commiezen op twee ter beschikking gestelde olifanten naar het paleis der koningin gebracht [3]), waar een beleefde ontvangst volgde. Het «patent in de Arabische taal» werd voorgelezen en «door haerlieder Bisschop prontelijc vertaelt». Bij informatie bleek, dat er op het oogenblik niet meer dan 7 à 800 bahar

---

[1]) Zie over van Neck's verblijf te Patani, De Jonge II p. 244, 245

[2]) Zie hierachter onder den Staat der achtergelaten goederen. Van Neck noemt hem Jan Hoeijer, De Jonge II p. 239 Jan Huyaert van Hamburch.

[3]) Indiae Orientalis, pars octava, Gebr. De Bry Frankfort 1607, plaat XI, Delinatio adventus Hollandorum in terram Patani, geeft een voorstelling van Van Neck's aankomst te Patani, waarop de 2 olifanten gereed staan. Deze berust echter geheel op fantasie; kennelijk heeft de ontwerper daarvan ook de vermiste Hollandsche plaat niet gekend.

peper verkrijgbaar was, en dat het eenige maanden zou duren, vóór genoeg tot lading van beide schepen was aangevoerd. Een man van groot aanzien, Sirinara genaamd, werd belast met het onderhandelen over den leveringsprijs, waaraan ieder gehouden zou wezen.

Nu volgde een période van overvragen aan de eene en afdingen aan de andere zijde, die eindigde met het afsluiten van den koop voor 30 realen de bahar (van 380 hollandsche ℔), [1]) nadat in den beginne 50 gevraagd was. Eerst nadat een achttal personen, waaronder de koningin en haar zuster, met geschenken waren bedacht kon de levering en de opslag in een daarvoor gebouwd huis beginnen. Den 15[en] December 1601 kwam de eerste peper aan boord.

Aanvankelijk werd zuivere peper geleverd, later van Djambi aangevoerde onzuivere. Van Neck weigerde dit minderwaardig product te ontvangen maar Sirinara wilde niet toegeven; eerst door tusschenkomst van de koningin werd verkregen, dat men tot ziften overging.

Zoo had men voor verreweg het grootste deel der verlangde hoeveelheid ingekocht, toen 26 Mei 1602 twee Zeeuwsche schepen op de reede kwamen [2]). Dat waren de Middelburg en de Zon, die onder Gerard le Roy (Gerrit de Roy) en Hans Huybrechtsz. Tonneman, Atjeh hadden aangedaan en teleurgesteld in het verkrijgen van lading, koers hadden gezet naar Patani. De laatste was kort voor de aankomst gestorven.

Van Neck begroette de Zeeuwen met gemengde gevoelens. Een verkwikking was het van hen 2000 ℔ «bisquit ofte broot» te kunnen overnemen [3]), maar daartegenover stond het bezwaar der mededinging bij den inkoop der peper en bij het slijten van de medegebrachte koopwaren. Le Roy, die in Atjeh 45 realen per bahar had betaald, was minder kieskeurig omtrent de hoedanigheid van het te ontvangen product. «Wij rieden», zegt

[1]) Zie over de uitrusting der 4 Zeeuwsche schepen: De Jonge II p. 253

[2]) Welke groote winst de Chineezen van Patani op de peper konden maken blijkt uit hun ontmoeting met Olivier van Noort 30 December 1600 op de reede van Bioenai. Zij hadden 60 pikol peper medegebracht, die vóór de komst der Hollanders, 15 realen per bahar had gegolden, en verkochten er daarvan 20 tegen 39 realen per pikol ($\frac{1}{3}$ te betalen in geld, en de rest in goederen). Zie: De reis van O. van Noort om de wereld, Linsch. Vereen. 1926, p. 70.

[3]) Zie de Jonge II p. 492, 493.

Van Neck, «deese lieden van Seelant, dat sy de Maleyen inde gewoonte souden houden, daer wy haer al in gebracht hadden, te weten de peper te wannen», maar hij ontving tot antwoord: «indien hijt niet gesift en wilde, dat andere haest volgen souden, die het alzoo wel blijdelyck souden willen aenvaerden». Toen Le Roy afzag van den eisch alleen zuivere peper te ontvangen, was Van Neck verplicht hetzelfde te doen, en ging hij over tot het ziften op eigen kosten, waarbij 6 pCt. aan gewicht verloren ging, maar de kwaliteit belangrijk verbeterd werd.

«Aldus» gaat hij voort, «hebben wij na lanck beijden (met de hulpe des Heeren) ons ladinge in Patani gecregen. Als wij nu gereet waren, hebben wij (na des lants manieren) met een present van de coninginne oerlof genomen, ende sijn alsoo met groote vruntschap van daer gescheyden; sy quam selve in persone met ons spreken, d'welck voor besondere eere wert gedacht; sij seyde, dat sij ons volck, dat wij daer lieten voor gerecommandeert soude houden, versoeckende, dat men daer geen dronckaerts maer goede luyden soude laten, hetwelck mij alsoo beloofden. Doen vereerde sij mij, de capitein van Seelant ende Rocus Pietersz, ider met een cris, begeerende dat wij daerbij gedachtig souden weesen, soo wij in zee comende, eenige schepen van Patani teegen haer vianden in noot sagen, dieselve na ons vermogen te assisteeren». Na dit beloofd te hebben, namen de Hollanders en de Zeeuwen beleefdelijk afscheid.

Van Neck had in zijn beide vaartuigen te zamen 3000 bahar peper ingenomen, voor een waarde van 90.000 realen (1 reael = f. 2.25) of rond f 200.000. Le Roy kwam terzelfder tijd gereed en voerde 1300 bahar mede.

Op dit tijdstip (19 Augustus) kwam de admiraal Jakob Heemskerck met twee schepen, de Witte Leeuw en de Alkmaar, op de reede ten anker. Hij had reeds lang bericht van Van Neck's verblijf te Patani en verwonderde er zich over, hem daar nog te vinden. Uitgevaren voor een vereeniging van compagniën, de Oude van Amsterdam, de Nieuwe Brabantsche en de ontworpen West-Friesche, waren de belangen, die hij vertegenwoordigde, wel niet geheel dezelfde, maar toch nauw verwant aan die, welke Van Neck had te behartigen. De ontmoeting van beide admiraals was hartelijk.

Heemskerck bracht de treurige tijding, dat van de 20 man, welke Van Neck in Macao had moeten achterlaten, er 17 op

aanstoken der Portugeezen waren opgehangen. Zelf had hij dit vernomen uit een brief, dien hij vond in een door hem voor Djaratan buit gemaakt fregat geladen met sandelhout voor Solor. Dit gaf van Neck aanleiding tot de ontboezeming: «het is seker dat deese nacie der Portugesen bij alle coningen van Orienten, ons lieden soo abominabel afbeelden, dat soo hetselve voor waerheyt werd aangenomen, gelijck het bij veel eenvoudige menschen word gedaen, verwondert mij, dat wij op alle plaatsen van Indien niet aen stucken worden gehouwen, of met viere tot polver toe verbrant als godlose menschen, die niet waerdich sijn, datse de sonne sal beschijnen, doch Godt die rechtvaerdich is, sal haer ten laesten in haer eygen stricken vangen, want sij sijn ende worden op veel plaatsen voor sulcke al gehouden als sij ons nacie bij den lieden afmalen; dit sij hiervan genoech» [1]).

Na Heemskerck «van alle gelegentheyt van 't lant» onderricht en hem in de welwillendheid van den sjahbandar zoo krachtig mogelijk te hebben aanbevolen, nam van Neck den 23sten Augustus van hem afscheid. «In deese stat», zoo schrijft hij verder, «hebben wij gelaeten om met onse overgebleven comenschap ende gerede penningen te benificeren eenen Daniel van der Leck [2]) van Rotterdam, een jongman, die van 't Maghelaensche schip, dat in Ternate is verongeluckt, op het onse was gecomen om met ons over te

[1]) Merkwaardig is, dat van Neck geheel zwijgt over een aanslag, voorgenomen door het volk van Siam met 6 jonken en 200 Japanners in dienst van de Portugeezen, waartegen hij volgens Roelof Roelofsz. 26 Januari 1602 door goede vrienden gewaarschuwd werd.

[2]) Daniel van der Leck was een zoon van Adriaen Danielsz van Neck, die zich Van der Leck liet noemen. Hij maakte als adelborst op f 16 's maands de reis van Olivier van Noort om de wereld mede, aan boord van de bij Ternate gestrande Hendrick Frederick. Hij bleef op Patani tot 27 October 1605, ging toen met Van Warwyck naar Bantam en vertrok 6 Februari 1606 onder dezen vlootvoogd naar het vaderland.

Van de 5 schepen; waaruit de retourvloot bestond, bleven de lek geworden Hollandia en de Dordrecht met Van Warwyck bij Mauritius achter, terwijl de Amsterdam, de Zeelandia en de Vlissingen onder van der Leck de reis vervolgden en 13 October 1606 het Goereesche gat binnen liepen.

Na het overlijden van zijn schoonvader, den bekenden koopman en haringreeder Gerret Huygens van der Buys, werd hij 7 April 1610 gekozen tot bewindhebber der Kamer van Rotterdam. 17 Juli 1626 ging hij als eerste Raad van Indië met vrouw en kinderen aan boord van het Wapen van Delft, bestemd om bij ontstentenis van den Gouverneur-Generaal Pieter de Carpentier, dezen tot de aankomst van Jan Pietersz Coen bij provisie te vervangen, (Colenbrander. Coen IV p. 684 en 688) en stierf met zijn vrouw en oudsten zoon op de reis vóór zijn aankomst op Java.

varen; nevens hem Pieter Walichsz [1]), de broeder van Rocus Pietersz. (sijn beyde tamelyck in 's lands tale ervaren) met noch ses vrome gesellen en eene jongen. Wij hebben henlieden bevolen den Admirael Jacob Hemskerck in alles behulpelyc te weesen, d' welck voor hem vorderlijck sal sijn, aangesien sij de manieren des lants weeten».

Te Patani waren alzoo 3 factorijen gesticht, twee Hollandsche en een Zeeuwsche, die op zich zelve stonden, en alle ruim voorzien waren van uit het vaderland aangebrachte goederen, die daar volgens Van Neck «niet getrocken», d.i. moeilijk te verkoopen waren.

Van der Leck voerde de hem gegeven opdracht behoorlijk uit. De hulp aan Heemskerk ging weldra over in samenwerking. Zes weken na Van Neck's vertrek, 7 November 1602, kon hij schrijven:

«Alsoo dat wij veraccordeert sijn met den anderen, de coopmanschappen in een te smelten, uijtgesondert onse gereede penningen ende sijn sandelhout, 't welck hij uyt de Portugijse gecreegen heeft, maer [wijl] sijn cargasoen van coopmanschappen seer groot was, hebben wij met de ander geackordert, als dat hij inbrengen soude tweemael die waerdije van ons cargasoen ende voorts van alle oncosten, profijten ende alle andere inconvenienten sal hij twee deel draghen ende wijlieden één. [2])

Hiermede was één concurrent van de baan, maar de Zeeuwen, die eveneens acht man met «veel gelts en coopmanschappen» hadden achtergelaten, bleven. Niet lang zou echter deze ongewenschte toestand duren; weldra zou tijding komen van de oprichting der Vereenigde Oost-Indische Compagnie, wier octrooi reeds maanden te voren, 20 Maart 1602 verleend was.

Denzelfden 7[en] November berichtte Heemskerck, dat hij 1000

[1]) De Jonge II p. 245 zegt ten onrechte, dat Van Neck de leiding der faktorij van Patani aan Pieter Walichsz had opgedragen.

In zijn brief van 4 Aug 1602 (Rijksarchief) aan de bewindhebbers van de oude O. I. C. deelt laatstgenoemde mede, dat hij in Patani was achtergebleven voor 2 jaren, ingaande met het vertrek van Van Neck, op een gage van f 40 's maands.

Denzelfden datum (De Jonge II p 478) schreef hij aan zijn broeder Jacob Walichsz te Bantam, dat hij als onderkoopman onder den opperkoopman Daniel van der Leck „uyt de Hoochstrate te Rotterdam" met 6 bootsgezellen was achtergebleven, „omdat het mijn profijten was, hier wat te winnen ende gelijck ghij wel weet, dat in Holland niet te winnen is".

[2]) R. A. Kon. Arch. n[o]. 40 d.

bahar (ongezifte) peper gekocht had, met «verscheyden cleeden» en een aanzienlijke hoeveelheid rijst, en dat hij 5 of 6 dagen later dacht te vertrekken. Hij verliet met denzelfden gunstigen indruk als Van Neck Patani, waarvan hij getuigde: «desen oort, hetwelcke noch de beste plaetse is, daer ic in Oost-Indien geweest ben.»

Onder de bescheiden, betreffende Van Neck's tweede reis naar Oost-Indië bevindt zich een inventaris van de goederen, die bij zijn vertrek door Daniël van der Leck en Pieter Walichsz in verantwoording werden genomen [1]). Deze staat, welke aan den rechter bovenhoek door water beschadigd en gedeeltelijk onleesbaar is geworden, wordt hieronder afgedrukt. Van de verschillende koopmanschappen, als laken, spiegels, glazen, enz. zijn echter alleen de hoofden opgenomen, en is de gedétailleerde opsomming der soorten weggelaten.

Een uitzondering is echter gemaakt voor een artikel, dat men niet verwacht zou hebben, maar dat voor een inkoopswaarde van f 299-16-12 voorkomt, namelijk Hollandsche prenten.

STAAT DER GOEDEREN, GELATEN IN PATANI.

CARMOSIJN [LAKEN]	*f* 1597,,5,,—
SAIJEN	542,,3,,—
GROENE LAKENEN	267,,13,,12
. . . .	559,,17,,8
ARGENTIN LAKEN	200,,5,,—
LAKENEN	1559,,17,,8
CRAPROOT [LAKEN].	391,,—,,—
PAERS LAKEN	240,,—,,—
WIT LAKEN	171,,—,,—
SCHALI BLAUW ENDE GEEL LAKEN	95,,5,,—
CRISTELIJNE SPIEGELEN	150,,10,,—
[SPIEGELEN]	202,,5,,8
GEBROKE SPIEGELEN, 124 stuckx tsamen . . .	———————
MESSEN, SCHAREN ENDE VILEN	262,,2,,8
IVORE CAMMEN	115,,7,,12
COPERE ENDE HOUTE COMPASSE	12,,3,,—
[CNOPEN]	59,,9,,12
GOUDE ENDE SILVER CNOPEN	9,,12,,—

[1]) Ibid. n°. 40 c.

FIJN CORAEL	f	232,,12,,8
ALDERHANDE GREYNEN		44,,4,,—
CAMCOEKERS		10,,8,,—
CLATERGOUT		172,,—,,—
TAFELBOEKEN		6,,—,,—
OUDT WIT BLECK	—	- --
CAMELOTTEN		259,,4,,—
CAFFA VELUTIJ		316,,9,,4
. . . .		244,,16,,—
PORCELEYNE GLAZEN		231,,5,,—
SLECHTE GLAZEN		122,,13,,14
PAMPIER		. . . . .
» , Riemen pampier à 4½ guld. de Riem.		49,,10,,—

BOEKEN KUNST.

1.	152	lombaert [1]) bladen soo scheepen als cunst. 2 st.	15,,4,,—
2.	9	boeken kunst van GEIN à 20 st. boeck.	9,,—,,—
3.	2	boeken kunst van GEIN à 16 st. boeck.	1,,12,,—
4.	6	blaren van de dootsonde à 2 st. bladt	—,,12,,—
5.	12	blaren van GOLCIUS cunst à 2 st. bladt.	1,,4,,—
6.	11	blaren van Susanna à 1½ st. bladt	—,,16,,8
7.	65	blaren van ons Lijvrou à 1 st. bladt.	3,,5,,—
8.	32	blaren van 4 opt bladt à 1 st. bladt.	1,,12,,—
9.	20	blaren van de Brabance marten à 1 st. bladt	1,,—,,—
10.	2	blaren van de verlooren arbeyt à 3 st.	—,,6,,—
11.	4	blaren van Atalanta à 2 st. bladt.	—,,8,,—
12.	19	blaren van de bril vrouwen à 1 st. bladt	—,,19,,—
13.	22	blaren van 3 blinde à 1 st. bladt.	1,,2,,—
14.	60	blaren van boere bruijloften à 1 st. bladt	3,,—,,—
15.	15	blaren van boere kermissen à 1 st. bladt	—,,15,,—
16.	10	blaren van l'eceu d' diables à ¾ st. bladt	—,,7,,8
17.	66	blaren van bordeelen à 1½ st. bladt	4,,19,,—
18.	44	blaren van quade wijven à ¾ st. bladt	1,,13,,—
19.		. . . .	—,,13,,—
20.		. . . .	1,,1,,—
21.		. . . .	1,,12,,—

[1]) Zie ook 63 en 73. In sommige Zuid-Nederlandsche dialecten beteekent lombardisch, lombaardsch, groot. Voorbeelden in het Woordenboek der Ned. taal van De Vries en Te Winkel.

22.		. . . . bladt	f —,,15,,—
23.		. . . . liefde à $1\frac{1}{2}$ st. bladt	—,,9,,—
24.		. . . . . . stoelen met assche à 1 st.	—,,16,,—
25.		. . . . dochters à 1 st. bladt	—,,6,,—
26.		. . . . vrouwen in 't overspel 2 st. bl.	3,,14,,—
27.		. . . van menschelijck belet à 18 st. boeck	2,,14,,—
28.	3	boecken van de 7 deuchden à 14 st. boeck	2,,2,,—
29.	20	blaren van de dubbelde sotten à 1 st. bladt	1,,—,,—
30.	52	blaren van de 4 getijden van 't jaer à 1 st.	2,,12,,—
31.	36	blaren lantschappen à 1 st. bladt . . .	1,,16,,—
32.	12	blaren van gecken in de mou à 1 st. bladt	—,,12,,—
33.	50	blaren van 3 dronckers à 1 st. stuck. .	2,,10,,—
34.	120	blaren van Venus berch à 1 st. stuck .	6,,—,,—
35.	94	blaren met de pispot in de handt à $\frac{3}{4}$ st.	3,,10,,8
36.	4	boeken van de 7 wercken van barmharticheijt à 14 st. boeck	2,,16,,—
37.	10	boeken van de 5 sinnen à 3 st. boeck .	1,,10,,—
38.	12	boeken van schutterije à 6 st. boeck. .	3,,12,,—
39.	6	boecken van 4 elementen à 2 st. boeck.	—,,12,,—
40.	2	boeken van 7 planeeten in 7 st. boeck .	—,,14,,—
41.	5	boeken van de spiegel der princessen vrouwen à 9 st. boeck	2,,5,,—
42.	1	boeck van de Spaence armade à 6 st. boeck	—,,6,,—
43.	7	boeken pleijterijen à 6 st. boeck . . .	2,,2,,—
44.	43	blaren van de rijcke man à $\frac{3}{4}$ st. bladt . .	1,,12,,4
45.	2	boeken van amoreusheyt à 3 st. boeck. .	—,,6,,
46.	13	blaren van de verlooren soon à $\frac{3}{4}$ st. bladt.	—,,9,,12
47.	15	blaren van de Samarijtaen à $\frac{3}{4}$ st. bladt .	—,,11,,4
48.	6	blaren van lantschappen à 1 st. bladt .	—,,6,,—
49.	15	blaren van de keijser tronyens à $\frac{1}{2}$ st. bladt	—,,7,,8
50.	17	blaren op elck bladt 4 tronijens à $\frac{1}{2}$ st. bladt	—,,8,,8
51.	3	boeken van de 7 deuchden, rondt vermaet, à 7 st. boek	1,,1,,—
52.	2	boeken van de 7 deuchden à 7 st. boeck .	—,,14,,—
53.	4	boeken van de dootsonde.	. . . . . .
54.	18	blaren van Santen à 1 st.	. . . . . .
55.	14	blaren van ons lief Heer in 't	. . . . . .
56.	7	boeck van Lot à 3 st. boeck	. . . . . .
57.	3	blaren van 3 Marija's à 1 st. bladt . .	. . . . .
58.	11	boeck van de tuijn der wellusticheijt à 6 st.	. . . . .

59.	1	boeck van de hartogen van Brabant à 8 st.	. . . . .
60.	31	blaren van coning ende coninginne à 1 st. bladt	*f* 1,,11,,—
61.	20	blaren van de prins[1]) ende hartich Matheus à 1 st. stuck	1,,—,,—
62.	93	blaren Oude Vriese jesten à $\frac{1}{2}$ st. bladt.	2,,6,,8
63.	46	lombaert bladen van sijn excelencij à 2 st.	4,,12,,—
64.	13	blaren van banketten à $1\frac{1}{2}$ st. bladt . .	—,,19,,8
65.	71	blaren van Brabanse marten à 1 st. stuck	3,,11,,—
66.	14	belblasers à $\frac{3}{4}$ st. bladt	—,,10,,8
67.	28	boeken van de Romse keijsers, het boeck 3 blaren à 3 st. boeck.	4,,4,,—
68.	18	boeken van 12 maenden à 6 st. boeck .	5,,8,,—
69.	36	blaren van landtbouwerije à 1 st. bladt .	1,,16,,—
70.	92	blaren van de voegelaers à 1 st. bladt. .	4,,12,,—
71.	75	blaren van pijpsters à $\frac{3}{4}$ st. bladt . . .	2,,16,,4
72.	8	boeken van 3 goddine à 3 st. boeck. .	1,,4,,—
73.	19	lombaert blaren lantschappen à 4 st. bladt	3,,16,,—
74.	3	blaren van Nio[2]) à 4 st. bladt. . . .	—,,12,,—
75.	3	blaren van Serus ende Bachus à 10 st. bladt	1,,10,,—
76.	4	blaren van Cupido en Ciche à 10 st. bladt	2,,—,,—
77.	6	blaren van Stoto[3]) van MULDER à 10 st. bladt	3,,—,,—
78.	3	blaren van 9 muijsen à 4 st.	—,,12,,—
79.	16	blaren van jachten à 4 st. stuck . . .	3,,4,,—
80.	2	blaren van boere kermissen à 4 st. bladt	—,,8,,—
81.	2	blaren van BRUGEL à 4 st. bladt . . .	—,,8,,—
82.	8	blaren van diversche in hout[4]) à 4 st. bladt	1,,12,,—
83.	20	blaren van de Babelonisen toren à 10 st. bladt	10,,—,,—
84.	18	blaren van Jonas à 1 st. bladt	—,,18,.—
85.	12	blaren van de liefde Godes tot de bekerde sondare à $1\frac{1}{2}$ st. bladt.	—,,18,,—
86.		. . . .	2,,3.,8—
87.		. . . . $1\frac{1}{2}$ st.	3,,—,,—

[1]) Prins Willem I en aartshertog Mathias n°. 685 in den atlas van den heer A. van Stolk te Rotterdam.

[2]) Clio.

[3]) Stoto?

[4]) inhoud?

88.		. . . . à 1 st.	*f* 2,,8,,—
89.		. . . . 1 st. bladt	3,,—,,—
90.		. . . . à 3 st. boeck	1,,19,,—
91.		. . . . oordeel à $1\frac{1}{2}$ st. bladt	1,,5,,8—
92.		. . . . vrouwen van GEIJN à 1 st. bladt	—,,8,,—
93.	66	blaren van Marta à 1 st. bladt. . . .	3,,6,,—
94.	19	blaren van 6 op 't bladt à 2 st. bladt .	1,,18,,—
95.	7	blaren van ons Lijvrou in de maen à $\frac{3}{4}$ st.	—,,5,,4
96.	91	blaren van den jongen Tobias à 2 st. bladt	9,,2,,—
97.	41	blaren van Cleopatra à $\frac{3}{4}$ st. stuck . .	1,,10,,12
98.	52	blaren van busschop briefven à $1\frac{1}{2}$ st. .	3,,18,,—
99.	17	blaren historijen uyt het oude testament à 3 st. bladt	2,,11,,—
100.	20	blaren van ons Lijvrou à 2 st. bladt. .	2,,—,,—
101.	88	blaren van Moijses à 1 st. bladt . . .	4,,8,,—
102.	58	blaren van Marija Maddalena à $\frac{3}{4}$ st. bladt	2,,3,,8
103.	64	blaren van ons Lijvrouwen à 1 st. bladt.	3,,4,,—
104.	6	boeken van de Coninck en den wijn à 6 st. boeck.	1,,16,,—
105.	117	blaren van ons Lijvrouwen à 1 st. bladt	5,,17,,—
106.	7	boeken van de 5 sinnen à 7 st. boeck .	2,,9,,—
107.	12	boecken van de 4 complectije à 4 st. .	2,,8,,—
108.	8	blaren van Madalena à $\frac{3}{4}$ st. bladt . .	—,,6,,—
109.	7	blaren van ons Lijvrouwe, rondt formaet $1\frac{1}{2}$ st.	—,,10,,8
110.	6	blaren van de Samarijteijn à $1\frac{1}{2}$ st. bladt.	—,,9,,—
111.	13	blaren van de 7 deuchden à 1 st. bladt	—,,13,,—
112.	6	blaren van ons Lijvrou in de maen à 1 st. stuck.	—,,6,,—
113.	9	boeken van de staet van de werelt à 4 st. boeck.	1,,6,,—
114.	12	blaren van Sante Caterijna à 1 st. bladt.	—,,12,,—
115.	11	boeck van de ricke man en Laseris à 4 st. boeck.	2,,4,,—
116.	3	boecken van de 4 ouderdomme van menschen à 10 st.	1,,10,,—
117.	107	blaren van het cranck geloof van Petrus à 1 st. bladt	5,,7,,—
118.	38	blaren van Madelena à 1 st. bladt . .	1,,18,,—
119.	10	boeken van Josip ende Marija à 2 st. boeck	1,,—,,—

120.	13	blaren van de moetwillige.	
121.	51	blaren van het avontmael à	
122.	28	blaren van de idelheijt der menschen à.	
123.	45	blaren van een vrier tusschen 2 vristers à	
124.	39	blaren lantschappen à 1½ st. bladt . .	*f* 2,,18,,8
125.	17	boeck van de Roemsche helten à 5 st. boeck	4,,5,,—
126.	2	boecken van de 4 deelen van de werelt à 4 st.	—,,8,,—
127.	4	boeken Ruijterije à 20 st. boeck . . .	4,,—,,—
128.	36	blaren van de visschen à 1 st. bladt. .	1,,16,,—
129.	29	lobben setters à 1 st. bladt	1,,9,,—
130.	9	blaren van Venis ende Palas à 2 st. bladt	—,,18,,—
131.	12	blaren van de 3 gebroeders à 1 st. bladt	—,,12,,—
132.	16	blaren van de vrou trekt de man te bedde 1 st.	—,,16,,—
133.	23	blaren van fortuijn à 1 st. bladt . . .	1,,3,,—
134.	24	blaren van Venis ende Cubijdo à 1 st. bladt	1,,4,,—
135.	21	blaren van de werelt dragers à 1 st. bladt	1,,1.,—
136.	21	boeck de 4 getijden van 't jaer à 4 st. boeck	4,,4,,—
137.	1	boeck afgesette maskerades à 2½ gulden.	2,,10,,—
138.	1	boeck van Rock ende Lijdekerck à 8 st. boeck.	—,,8,,—
139.	2	blaren van BRUGGELS à 1 st. bladt. . .	—,,2,,—
140.	105	blaren van alderhande figueren à 1 st. .	5,,5,,—
141.	2	blaren van vloote scheepen à 6 st. bladt .	—,,12,,—
142.	7	blaren van de verlooren soon van GEYN à 8 st.	2,,16,,—
		STAEL	99,,7,,8
		ISER	8,,11,,8
		Een klock, weecht 261 pont à 42 gulden 100 ℔	109,,12,,6
		Van houtwerck, clepel ende iserwerck daer aen	18,,—,,—
		. . . .	15,,—,,—
		VOETBOEGHE EN PILEN	
		een voetboech cost 12 gulden stuck. . . .	12,,—,,—
		65 pijlen à 6 st. stuck	19,,10,,—
		67 bouten à 3 st. stuck	10,,1,,—
		NAELDEN	
		50 slechte naelden	—
		74 sacken met Rijalen, ider sack 200 R. van achten doen t'samen 14800 R. maeken guldens	33300,,—,,—
		meer 70 R. van achten maeken guldens. .	157,,10,,—

3 silvere leepels wegen $3\frac{3}{4}$ R. van 8 maken gulden	*f* 8,,8,,12
	f 42210,,12,,6
2 coopere donderbussen, 4 roers, 1 vatgen buscruijt, 232 ℔ gewicht, 1 balanse met 2 schalen	— — — —

Dit voorschreven cargasoen, bedragende de somma van twee en veertich duisent twee hondert en tien guiden twaelff stuvers en ses penningen, bekennen wij onderscreven van den eersamen S[r] Jan Hoijer Redekeur, coopman op het schip Amsterdam, ontfangen te hebben, nevens een duisent een hondert acht en tseventich Realen van achten, [die ons] bewesen worden schuldich [te wesen aen] Sirinara, waervoor hij peper [leveren sal] tot dertich realen de baer, alsoo dat [alles] bedraecht, comenschap, gereede penningen en uijtstaende schult, de somma van vier en veertich duisent acht hondert een en tsestich gulden twee stuvers en ses penningen, ick segge. . . . . *f* 44861,,2,,6

(Geteekend:) DANIEL VAN DER LECQ.
PIETER WALICHSOON VAN DELFT.

Aldus gedaen in de stadt Petany op den twee en twintichsten dach van Augusto anno sestien hondert twee, in presentie van den admirael JACOB VAN NECK.

De boven genoemde prenten, ten getale van 5 à 6000 stuks handelen over zeer uiteenloopende onderwerpen en verschillen in formaat en prijs. De duurste, n° 75, 76, 77 en 83 hebben een boekwaarde van 10 stuivers; n° 142 kostte bij inkoop 8 st; 73, 74, 78 t/m 82, 4 st; n° 10 en 99, 3 st.; de overige minder 2, $1\frac{1}{2}$, 1, $\frac{3}{4}$ en $\frac{1}{2}$ st.

Een deel ontleent zijn stof aan den bijbel, Loth, de torenbouw van Babel, Mozes, Susanna, Jonas, Tobias, Jozef en Maria, Maria Magdalena, de verloren zoon, de rijke man en Lazarus, Petrus, enz; een ander aan de klassieke wereld, Clio, Ceres en Bachus, Amor en Psyche, Venus en Cupido, Venus en Pallas, Cleopatra, Romeinsche Keizers en helden; een ander geeft zinnebeeldige voorstellingen, de 12 maanden van het jaar, de 4 jaargetijden,

de 5 zinnen, de elementen, de planeten, de staat der wereld, de 4 ouderdommen der menschen, de 4 deelen van de wereld, de fortuin, enz; weder een ander is gewijd aan feestelijkheden, boerenbruiloften en kermissen, banketten, maskerades en aan min of meer met liefde en verliefdheid samenhangende tooneelen; talrijk zijn ook de afbeeldingen van landschappen en schepen, van soldaten en ruiterij; beperkt is het aantal portretten, Prins Willem I en aartshertog Mathias, Prins Maurits, de hertogen van Brabant, de gebroeders Coligny, enz. Eigenlijke historieprenten vindt men er slechts twee, de Spaansche armada n° 42 en het boek van Rock en Lydekerck, n° 138, welk laatste betrekking heeft op den overgang van het kasteel van Antwerpen aan de Staten in 1577 [1])

Verscheidene prenten behandelen hetzelfde onderwerp: Onze lieve Vrouwe N° 7, 100, 103 ,105, 109, 112; Maria Magdalena n° 102, 108, 118; de verloren zoon n° 46, 112; de barmhartige Samaritaan n° 47, 110; de 5 zinnen n° 37, 106; de 4 jaargetijden n° 30, 136; Brabantsche markten n° 65, 92; boerenkermissen n° 15, 80.

Van de namen der graveurs [2]) worden er slechts 4 genoemd Jac. de Gheyn (1568—1629) n° 2, 3, 92 en 142, Hendrick Goltzius (1558—1617) bij n° 5, Harmen Muller (± 1550, + na 1596) of Jan Harmensz. Muller (1571—1628) bij n° 77; Pieter Breughel (1525—1569) bij n° 81 en 139.

Toen ik de lijst der prenten den Directeur van 's Rijksprentenkabinet, Jhr. H. Teding van Berkhout getoond had, bood deze met groote welwillendheid aan, zoover zijn tijd dit toeliet, na te gaan, in hoever de graveurs der prenten konden worden aangewezen. Dit aanbod was dubbel welkom, omdat ik mij op een voor mij geheel onbekend terrein bevond, en werd dan ook met groote dankbaarheid aangenomen. De ondervolgende lijst is dan ook geheel van zijn hand. Ze wordt gegeven met de opmerking, dat hier niet met zekerheid gesproken wordt, maar slechts met mogelijkheid rekening gehouden is. Van vele prenten kan de maker niet genoemd worden, omdat de aanduiding van het onderwerp te vaag is, b.v. landschappen, schepen, enz; enkele komen in geen bekend oeuvre voor; bij verscheidene is

[1]) N° 138 in den atlas van den heer A. van Stolk te Rotterdam, 7 bladen.

[2]) Zie Dr. Alfred von Wurzbach. Niederländisches Kunstler-Lexikon Wien u. Leipzig 1906.

de omschrijving zoo algemeen, dat tal van personen, daarbij in aanmerking komen. Soms is de kunstenaar niet genoemd; omdat hij één blad maakte, waar de inventaris een «boek» vermeldt of omgekeerd.

LIJST DER GRAVEURS [1]).

2.	JAC. DE GHEYN . .	(P. 35—55) teekenen van den dierenriem en planeten.
3.	Id.	(P. 148—159) hoofden der stammen van Israel, of (P. 162—175) de Passie of (P. 176—189) Christus, de twaalf apostelen en Paulus.
5.	HENDRICK GOLTZIUS	
6.	Id.	1583, (B. 12); J. SAENREDAM naar H. Goltzius (B. 42); J. MATHAM naar Corn. Cornelisz, 1559 (B. 92).
7.	. . . .	komt zooveel voor, dat ettelijke kunstenaars in aanmerking komen.
9.	. . . .	vergelijk 15.
13.	. . . .	Drie blinden op één blad zijn mij onbekend; wel ken ik twee blinden op één blad door PIETER VAN DER HEYDEN; dito Z. DOLENDO, 1586, naar H. Goltzius.
14.	P. VAN DER HEYDEN	naar P. Brueghel.
15.	F. HUYS.	naar P. Brueghel; P. VAN DER HEYDEN (tweemaal) naar P. Brueghel; P. VAN DER BORCHT, 1559.
17.	C. MATSIJS	(P. 103); J. MATHAN (B. 55—58); serie van de gevolgen der dronkenschap.
18.	J. DE CHEYN. . . .	(P. 75) vrouw koelt haar woede op haar man; C. MATSIJS (P. 104).
28.	. . . .	Zie 52 en 53.
33.	J. DE GHEYN. . . .	(P. 76) drie dronken mannen aan een tafel.
36.	PH. GALLE	
37.	A. COLLAERT. . . .	naar M. de Vos; H. GOLTZIUS (B. 118—122); CLOCK en DREBBEL, 1596, naar H. Goltzius (B. 116 : 1—5).

[1]) Met de verwijzingen P. en B. zijn bedoeld: J. D. Passavant, Le peintre graveur, Leipzig 1860—1864, en Adam Bartsch, Le peintre graveur. Vienne 1803—1821.

38.	J. DE GHEYN	1587, naar H. Goltzius (P. 133—144).
39.	Id.	naar K. van Mander (P. 194—197); J. MATHAN (B. 144—147); onbekend graveur 1586, naar Goltzius.
40.	A. COLLAERT. . . .	naar M. de Vos; H. MULLER naar M. Heemskerk; J. MATHAN, 1597, naar Goltzius (B. 149—155).
41.	H. COLLAERT. . . .	naar M. de Vos, indien de voorstelling betreft vrouwen uit het oude Testament.
42.	. . . .	Een serie (van twee of meer) betreffende de onoverwinlijke vloot ken ik niet. Wellicht de serie van 12 oorlogschepen door F. HUYS naar P. Brueghel?
43.	H. GOLTZIUS	1597 (B. 117a—124a), het misbruik van het procedeeren.
44.	J. MATHAN	naar S. Vrancx (B. 225).
46.	J. SAENREDAM . . .	(B) 20); J. MATHAN, 1592, naar K. van Mander (172—175).
47.	H. COLLAERT . . .	
49.	C. DE PASSE	1594; wanneer Keizer Rudolf II; idem 1596 A. WIERIX.
52. 53.	P. VAN DER HEYDEN	1559, naar P. Brueghel; H. GOLTZIUS (B 77—92); H. MULLER naar Heemskerk (alleen de deugden); J. MATHAN, 1593, (B. 125—138); dezelfde naar Goltzius (B 264—277).
56.	PH. GALLE	naar Blocklant.
57.	. . . .	Zie 7.
58.	J. DE GHEYN	naar K. van Mander, 1596.
64.	J. DE GHEYN	1589, godenmaaltijd naar C. van den Broeck (P. 205).
65.	. . . .	Zie 9.
66.	J. DE GHEYN	(P. 67); onbekend graveur naar H. Goltzius, 1594, (B. 97 : 10); beide allegorie der ijdelheid van het menschelijk leven. Zie ook 122.
67.	Id.	P. (16—27) 12 ronde; A. COLLAERT naar Stratenus, serie van 14; wellicht 4 prenten van De Gheyn op een vel afgedrukt.

68.	A. COLLAERT. . . .	naar Hans Bol (2 series, één van 1585).
71.	J. DE GHEYN. . . .	fluitspeler en twee vrouwen, of man met vrouw en fluitspelende vrouw (P. 70ª en 70ᵇ).
72.	J. SAENREDAM . . .	1597, (B. 62—64) J. MATHAN naar Goltzius (B 294—296).
75.	J. MULLER	naar Spranger (B, 74).
76.	H. GOLTZIUS. . . .	Amor en Psyche, naar Spranger (B. 277).
79.	A. COLLAERT . . .	naar Stradanus; MALLERY naar Stradanus.
80.	. . . .	Zie 15.
81.	P. BRUEGHEL. . . .	Van Breughel zelf kennen wij slechts 3 (wellicht 5) landschappen; 't zullen wellicht prenten naar Breughel zijn.
82.	. . . , ...	Waarschijnlijk door H. GOLTZIUS; ook C. VAN SICHEM komt in aanmerking.
83.	PH. GALLE	Z. DOLENDO naar K. van Mander. De prijs maakt 't meest waarschijnlijk de groote prent van J. DE GHEYN naar Van Mander (P. 147).
84.	PH. GALLE	B. DOLENDO (twee diverse).
85.	H. GOLTZIUS	(B. 60).
93.	J. MATHAN	1598 naar Bramer (B. 80), de heilige Martha.
95.	J. DE GHEYN. . . .	(P. 29.30); H. Goltzius (B. 26) en zeer vele anderen.
96.	C. MATSIJS	H. Hondius, 1600.
97.	Id.	(P. 99); J, Muller (B. 9).
100.	. . . .	Zie 7.
101.	H. GOLTZIUS	1583, (B. 2); H. COLLAERT naar L. Lombart (Mozes slaat water uit de rots);
102.	Id.	1582, (B. 57) en (B. 58; J. DE GHEYN (P. 31); dezelfde naar van Mander (P. 191), en vele anderen.
103.	. . . .	Zie 7.
105.	. . . .	Id.
106.	R. SADELER	naar M. de Vos. Zie 37.
107.	Id.	naar M. de Vos; H. MULLER naar Heemskerck.
108.	. . . .	Zie 102.

110. . . . . Zie 47.
111. . . . . Zie 52 en 53.
112. . . . . Zie 95.
113. J. DE GHEYN. . . . maakte een serie (P. 58-66): fortuin, overdaad, trots, afgunst, oorlog, armoede, onderdanigheid, vrede, gebrekkigheid.
118. . . . . Zie 102.
119. . . . . Een serie van 2 of meer of Jozef en Maria alleen, ken ik niet; wel zeer vele rusten op de vlucht naar Egypte.
121. H. GOLTZIUS. . . . 1585, (B. 39); J. Muller, 1594, naar Coignet (B. 28)
122. J. MATHAN . . . . . naar van Mander (B. 180), ijdelheid van het menschelijk leven; J. DE GHEYN (P. 67) idem (bellen blazend kind) of J. DE GHEYN (P. 73) ijdelheid der vrouw.
123. J. MATHAN . . . . . naar Goltzius (B. 303).
125. H. GOLTZIUS. . . . 1568, (B. 94—103).
125. A. COLLAERT . . . naar M. de Vos.
127. J. DE GHEYN. . . . (P. 105—126).
128. A. COLLAERT . . . (serie van 30); — waarschijnlijk, waar gezegd wordt «de visschen», als het 36 maal 't zelfde blad is: de groote visschen eten de kleine, P. VAN DER HEYDEN, 1557, naar P. Breughel.
131. WIERIX . . . . G. T. en O de Coligny op een plaat (Alvin, Catal. frères Wierix, Bruxelles 1885)
133. J. MULLER . . . . . 1590, naar Cornelis Cornelisz. (B. 33); wellicht echter J. DE GHEYN, het eerste blad uit de serie P. 58—66. (zie 113)
134. J. MATHAN . . . . . 1590, naar Goltzius (B. 160); J. SAENREDAM naar Goltzius (B. 68).
135. . . . . Christuskind met globe? dan J. MATHAN 1597, naar Goltzius (B. 260); WIERIX (tweemaal); A. COLLAERT.
139. P. BREUGHEL . . . . waarschijnlijk naar P. Breughel, wellicht een van zijn eigen landschap-etsen.

141. . . . . Blijkens den prijs een groot blad: wellicht de haven van Messina met vloot door F. HUYS naar P. Breughel, of de ondergang van de onoverwinlijke vloot door een onbekende, zie Muller. Historieplaten n° 976.

142. J. DE GHEYN. . . . naar van Mander (P. 190).

Alphabetisch gerangschikt is het mogelijk aandeel van elk der genoemde graveurs:

P. VAN DER BORCHT: 15.
P. BRUEGHEL: 81, 139.
CLOCK: 37.
A. COLLAERT: 37, 40, 67, 68, 79, 126, 128, 135.
H. COLLAERT: 41, 47, 101.
B. DOLENDO: 84.
Z. DOLENDO: 13, 83.
DREBBEL: 37.
PH. GALLE: 36, 56, 83, 84.
JAC. DE GHEYN: 2, 3, 18, 33, 38, 39, 64, 66, 67, 71, 83, 92, 95, 102, 113, 122, 127, 133, 137, 142.
H. GOLTZIUS: 5, 6, 37, 43, 52/3, 76, 82, 85, 95, 101, 102, 121, 125.
P. VAN DER HEYDEN: 13, 14, 15, 52/3, 128, 136.
H. HONDIUS: 96.
F. HUYS: 15, 42, 141.
J. MATHAN: 6, 17, 39, 40, 44, 46, 52/3. 64, 72, 93, 122, 123, 134, 135, 136.
C. MATSIJS: 17, 18, 96, 97.
H. MULLER: 40, 52/3, 107.
J. MULLER: 75, 97, 121, 133.
C. DE PASSE: 49.
R. SADELER: 106, 107, 136.
J. SAENREDAM: 6, 46, 72, 134.
C. VAN SICHEM: 82.
WIERIX: 49, 131, 135.

Omtrent de geldelijke uitkomst van de uitzending der prenten kan niets worden medegedeeld.

Twee prenten, n°. 279[I] en 279[II] uit den atlas van den heer

Ne contemne senem numatum stulta puella,
Aurum namque facit pretiosa pecunia mentem.

Nummos quos offers contemne, ...
Me nitidi ... gratia ...

C. ...

LAet loopen dien Wulp, hy souw't verquisten,, al,
Komt aen mijn zy, wildy vry van rouw,, zijn:
Siet ick heb 'tgelt, in sacken en kisten,, al,
En van al dees rijckdom, suldy Heer en Vrouw,, zijn.

LOop, loop, Ian Draf-broeck, ghy meught my bekoren,, niet,
Ick prijs dees Ionghelinck, hem komt de scheer,, soen;
Dat ick my eens keerde, of van Venus hooren,, liet,
Ghy soud't segghen, ligt sul, 'tsou my seer,, doen.



LAet varen dat Kleuter, ô Jong-man moedigh,
Paert u met my, bluſt doch 'tbegheer,, yet,
Soo meughdy leven ter wereldt voorſpoedigh,
Want van alle dees ſchatten, maeck ick u Heer,, ſiet.

HEt Iongh is vrolijck, en ghy verſleten,
Dies ſuldy mijn jeucht, niet in't ghequel,, houwen,
Zy zijn oock waerdt met roeden gheſmeten,
Die om het gelts wil, een oudt vel,, touwen.

A. van Stolk, door dezen welwillend ter reproductie afgestaan, en mogelijk behoorende tot het achtergelaten factuur, worden hierbij afgedrukt. Ze zijn omstreeks 1597 naar teekeningen van Hendrick Goltzius, door zijn broeder Jacob gegraveerd. (V. Wurzbach, p. 602)

SCULPTUUR, TEKST EN TRADITIE OP BARABUḌUR

DOOR

Dr. N. J. KROM

(MET AFBEELDINGEN)

— — -

In het stichtelijk verhaal van prins Sudhana, zooals dat in den Divyāvadāna wordt beschreven en in nauwe aansluiting daaraan op Barabuḍur is weergegeven, komt een episode voor, hoe zekere jager Halaka een nāga van een wissen ondergang heeft weten te redden en tot belooning door de ouders van zijn beschermeling in het nāga-verblijf gastvrij wordt onthaald. Bij vergelijking van tekst en relief doen zich een tweetal moeilijkheden op. De eerste, dat de gast er voor een jager veel te mooi uitziet, zou nog wel ondervangen kunnen worden door de veronderstelling, dat de nāga's hem een feestgewaad hebben vereerd, maar de tweede is belangrijker: Halaka wordt namelijk vergezeld door een menschelijken volgeling, waarvan de tekst niets afweet en die, den gang der geschiedenis in aanmerking genomen, ook geheel misplaatst is. Een redelijke verklaring is voor zijn aanwezigheid niet te geven. De eenige oplossing schijnt wel te zijn, dat de beeldhouwer het verhaal niet kende en zoo opgevat geeft een verschijnsel als dit ons een aanwijzing voor de werkmethode der uitvoerende kunstenaars. Indien de beeldhouwer, van de geschiedenis geheel op de hoogte, daaruit deze bepaalde episode had moeten weergeven, zou zij onmogelijk dit aanzien hebben kunnen krijgen. Integendeel is de toedracht der zaak klaarblijkelijk deze, dat een der beeldhouwers instructie kreeg, op reliefnummer zooveel uit te beelden de feestelijke ontvangst van een mensch bij een vorstelijke nāga-familie. Die opdracht voerde hij dus uit; natuurlijk kreeg de eeregast een feestgewaad en even natuurlijk werd hem een volgeling toegevoegd. Dat de scène op die manier eigenlijk niet meer in het verhaal paste, wist de uitvoerder niet. Onze conclusie is dus, dat zulke reliefs werden uitgevoerd door

kunstenaars, die telkens opdracht tot een bepaald soort min of meer nauwkeurig omschreven voorstelling ontvingen, maar van den samenhang en van het verhaal als geheel niet of nauwelijks op de hoogte waren. [1])

Er zijn van dit verschijnsel nog heel wat meer voorbeelden te geven, al is het in verschillende gevallen wel eens mogelijk nog een andere verklaring voor afwijkingen van den tekst te vinden. Wanneer in de Jātakamālā-geschiedenis van den Çibi-koning, deze vorst door Çakra, den heer der goden, tweemalen bezocht wordt, komt de god volgens den tekst de eerste maal in brahmanengestalte om den koning zijn oogen te vragen, doch de tweede maal in zijn eigen gedaante, en dit is ook volkomen rationeel, want hij vertelt dadelijk wie hij is, en de koning kan bovendien niet meer zien, zoodat vermomming geheel doelloos zou zijn. Toch geeft de beeldhouwer ook den tweeden keer Çakra als brahmaan. Dit kan intusschen opzettelijk zijn geschied om den beschouwer duidelijk te maken, dat nog steeds dezelfde persoon optreedt [2]) en eveneens kan in het Aviṣahya-jātaka Çakra uit overwegingen van begrijpelijkheid een brahmanengedaante hebben, al vertelt ook de tekst, dat hij zich als god in de lucht openbaarde [3]). Als in de geschiedenis van Māndhātar bij den strijd tusschen goden en asura's de in den Divyāvadānatekst den doorslag gevende omstandigheid, dat de koning in zijn strijdwagen zich boven alle vijanden kan verheffen, op het monument eenvoudig is genegeerd [4]) of als het in de Jātakamālā uitdrukkelijk bij een soortgelijken strijd beschreven veldteeken met een arhat op het relief niet voorkomt [5]), kan men dat toeschrijven aan een minder belang, dat die zaken in de oogen der beeldhouwers hadden of desnoods aan technische bezwaren. Wanneer in de zooeven genoemde geschiedenis van Sudhana de held zijn aanwezigheid aan zijn beminde kenbaar maakt door een ring in een der kruiken met het voor haar bad bestemde water te gooien, en dat in den tekst heimelijk, doch op het momument geheel openlijk geschiedt [6]), zou dat nog op een afwijkende lezing kunnen berusten. Als in het verhaal van

[1]) Barabuḍur-monographie (1920) p. 229.
[2]) Pag. 291.
[3]) Pag. 296.
[4]) Pag. 247.
[5]) Pag. 307.
[6]) Pag. 234.

Rudrāyaṇa de gedresseerde katten, die onder de stūpa's van twee bijgezette arhat's wonen, niet, zooals de Divyāvadāna dat wil, ieder een afzonderlijk hol hebben [1]), of als de sloep, waarin bij den naderenden ondergang der hoofdstad de uit de lucht naar beneden regenende schatten door de bijtijds gewaarschuwde brave ministers worden verzameld, voor haar doel weinig geschikt is [2]), kan dat alles onachtzaamheid van den beeldhouwer zijn. Maar in al die gevallen is het toch ook mogelijk, dat een en ander verwaarloosd of verkeerd weergegeven is, omdat de instructie van den kunstenaar in de bijkomstigheden niet voorzag en deze, zich aan de hoofdzaken houdend, in alle bijzaken eigen inzicht volgde en daardoor onwetend van den tekst kon afwijken. Een opdracht als «tweede bezoek van Çakra aan een koning, thans in een tuin» (nadat het vorig relief reeds Çakra in brahmanen-gedaante vereischt had), of «Sudhana werpt zijn ring in een der kruiken van waterputtende dienaressen» zou door een van den tekst onkundigen beeldhouwer allicht zóó zijn uitgevoerd, als wij het thans voor onze oogen zien. En daarnaast blijven er dan ook de gevallen, als dat van Halaka bij de nāga's, waar onbekendheid met het verhaal, althans met de bijzonderheden van het verhaal, bij de uitvoerende kunstenaars de eenige aannemelijke verklaring schijnt te geven [3]). Een aardig voorbeeld geeft ook het reeds genoemde katten-relief; de vertooning met die dieren is op touw gezet om een koning te overtuigen, dat het arhat-schap der bijgezette personen slechts op bedrog berustte, maar desniettegenstaande beeldt de kunstenaar bij de stūpa's een wonderdadigen bloemenregen af. Als de koning dat wonder inderdaad gezien had, zou hij zeker niet zoo lichtvaardig aan de vertooning geloof geslagen hebben. Die bloemenregen is dan ook voltrekt misplaatst; maar de beeldhouwer, den tekst niet kennend, heeft eenvoudig, toen hij stūpa's moest afbeelden er den gebruikelijken bloemenregen bijgezet.

Dat alles geldt nu de stichtelijke verhalen, avadāna's en jātaka's van betrekkelijk geringen omvang, die weliswaar in den organieken samenhang van het op Barabuḍur voorgestelde de hun toekomende plaats innemen, maar misschien toch niet van evenveel

[1]) Pag 265.
[2]) Pag. 267.
[3]) Instructief is ook de afbeelding van den yakṣa in het op p. 371 besproken Avadānaçataka-verhaal.

belang geacht werden als de groote canonieke teksten, die aan den stūpa de eereplaats innemen. Hoe is het daarmede gesteld? Practisch is die vraag alleen van belang voor den hoofdtekst der eerste gaanderij, de geschiedenis van den historischen Buddha, immers voor de hoogere gaanderijen weten wij slechts ten deele, wat er is weergegeven, en zijn wij nog niet in staat den gevolgden tekst naast de reliefs te houden. Maar bij de Buddha-geschiedenis gaat dat wel, want het is reeds lang bekend, dat wij in den Lalitavistara den daar in beeld gebrachten tekst in handen hebben, al moet dan ook in enkele kleinigheden de redactie, die de ontwerper van Barabuḍur liet uitvoeren, hebben afgeweken van de voor ons bewaard geblevene. De vergelijking kan te meer loonend zijn, omdat juist in het geval van de levensgeschiedenis van den Buddha bij talrijke tafereelen vaststaat, dat de Barabuḍur-kunstenaars allerminst de eersten waren, die er zich aan waagden; zij waren reeds op het vasteland herhaaldelijk uitgebeeld en er had zich dus een zekere traditie kunnen vormen. Hoe verhoudt zich hier dan de kunstenaar tot den tekst en (voorzoover aanwezig) tot de traditie?

Wij constateeren in de eerste plaats, dat van zulk een traditie in de Buddhistische kunst, als geheel genomen, veel minder blijkt dan men zou verwachten, en dat het feit dat van een bepaalde scène talrijke voorstellingen door de geheele Buddhistische wereld bekend zijn, nog volstrekt niet meebrengt, dat er onder die voorstellingen een zekere eenheid van compositie of zelfs van feitelijken inhoud zou zijn. Een voorbeeld geeft het bekende tafereel van het haarafsnijden door den Bodhisattva, wanneer deze hof en hoofdstad ontvlucht is en het leven van een zwervend asceet zal gaan leiden. De oude Indische kunst doet de geheele tiara met haren en al medevoeren door de goden, die ook volgens onzen tekst die haren in den hemel zullen gaan vereeren; de Gandhāra-kunst volgt soms dat voorbeeld, maar stelt ook wel de tiara in handen van den paardeknecht Chandaka, als deze van den Bodhisattva bevel krijgt het paard en de sieraden naar de stad terug te brengen. Dat laatste geschiedt ook op Barabuḍur (relief n°. 67) en in overeenstemming daarmede worden hier zoowel als elders uitsluitend de haren afgesneden en door de goden meegenomen [1]). Het spreekt wel van zelf, dat bij zulk

[1]) Pag. 177. Behalve het daar geciteerde kan thans ook verwezen worden naar Ajaṇṭā (Foucher, J. as. 11: 14, 1921, p. 224) en Serindia (Stein II, 1921,

een onzekerheid in de hoofdgebeurtenis ook in de verdere compositie weinig overeenstemming tusschen de verschillende afbeeldingen te verwachten is. Desgelijks bestaat er bij een ander toch ook zeer gewichtig deel van deze geschiedenis, de bekende Vier Uitgangen, waar telkens een verschijning den aanstaanden Buddha tot het besef van de hem wachtende taak brengt, een zeer groote afwijking in de voorstellingswijze [1]). In zulke gevallen moge de beeldhouwer al dan niet met een tekst te doen hebben gehad, aan een vaste traditie had hij zich zeker niet te storen en het is dan ook duidelijk, dat de kunstenaar van Barabuḍur (n°. 56—59) er zijn eigen weg is gegaan.

Daartegenover staan gevallen, waar de gelijkenis met overeenkomstige voorstellingen in de verdere Buddhistische kunst misschien bedriegelijk is om de eenvoudige reden, dat het bijna niet mogelijk was het gegeven anders uit te beelden dan inderdaad gedaan is. Zoo de aanbieding van de vier nappen door de Hoeders der Windstreken aan den Buddha. Gegeven het feit, dat de Buddha zitten moest en de vier goden ieder met een nap moesten komen, lag niets meer voor de hand dan de hoofdpersoon in het midden, en aan elke zijde twee der goden te zetten, en zoo is dan ook geschied. De overeenkomst van Barabuḍur (n°. 104) met andere afbeeldingen bewijst dan ook niets, evenmin als het van groot belang is, dat de oude Chineesche kunst de vier goden doet knielen in plaats van staan [2]). Des te merkwaardiger is, dat de Barabuḍur-beeldhouwer toch nog een bewijs heeft kunnen leveren van buiten tekst en traditie om te gaan, en wel door aan een der ook aanwezige volgelingen van de vier goden nog een vijfden nap in handen te geven. Dat staat natuurlijk niet in den tekst, en komt nergens anders voor. Een goede verklaring is er nog niet van gegeven, doch de minst ongerijmde zou wel deze kunnen zijn, dat de beeldhouwer niet zoo precies van het voorgestelde geval en de speciale beteekenis van de v i e r nappen op de hoogte was, en dat hij, opdracht ontvangend om de aanbieding van een nap door elk van vier goden aan den zittenden Buddha af te beelden, er

pl. LXXV). Een serie van Pagān, welke eveneens een tekst volgt (Avidurenidāna), is uitgegeven door Seidenstucker in Mitt. a.d. Mus. f. Völkerk. in Hamburg IV, 1916; zie aldaar pl. 43 sqq.

[1]) Pag. 170, met Ajaṇṭā l.l., Serindia pl. LXXIV, Pagān pl. 30—33.

[2]) Pag. 202.

niets tegen vond om nog een vijfden reserve-nap op dit nappentafereel te plaatsen.

Tot de van nature op elkander gelijkende voorstellingen kunnen wij ook die van de Sambodhi zelve rekenen, welke immers zoo weinig karakteristiek was, dat de Indische kunst veelal behoefte heeft gevoeld er andere meer sprekende tafereelen uit denzelfden cyclus voor te substitueeren [1]). Een Buddha, in bhūmisparçamudrā onder den Bodhi-boom gezeten, al dan niet omgeven door huldebrengende hemelingen, moest er wel altijd ongeveer hetzelfde uitzien; de Barabuḍur-beeldhouwer heeft nog gedaan wat hij kon (n°. 96) door met bloeiende planten en schelpvazen aan dit tafereel van het hoogtepunt van des Buddha's leven iets bijzonders te geven [2]). Bloeiende planten worden elders wel vermeld [3]); de Lalitavistara echter spreekt slechts van een bloemenregen door de goden, die den grond tot kniehoogte bedekte, en daarvan is nu juist niets te zien. Tegenover dit zich niet geheel houden aan den tekst mag misschien de bhūmisparçahouding, waarover de tekst op dit gewichtig oogenblik zwijgt doch die door den beeldhouwer op alle omgevende reliefs wordt volgehouden, op rekening worden gesteld van de traditie, die nu eenmaal op grond van de voorafgaande en zoo dadelijk nader te bespreken episode van het tot getuige oproepen der aardgodin, de houding-van-het-aanraken-der-aarde verbond aan de bereiking van het Buddha-schap.

Zou dus een relief als dit doen vermoeden, dat de details van den tekst door den kunstenaar niet zijn gekend of zijn verwaarloosd, daar zijn er andere voorbeelden, welke dat vermoeden bevestigen, en die tezamen genomen, den indruk vestigen dat eerder aan onbekendheid dan aan onachtzaamheid moet worden gedacht. Wij noemen er enkele. Inzake het bekende tafereel van den slaap der vrouwen op het oogenblik, dat de Bodhisattva zijn besluit tot wereldverzaking neemt, zijn de verschillende voorstellingen allerminst met elkander in overeenstemming, alleen reeds door het feit, dat 's prinsen voornaamste gemalin nu eens wel dan weer niet aanwezig is. De tekst van den Lalitavistara vermeldt haar niet, en zij ontbreekt dan ook op het Barabuḍur-relief (n°. 63). Maar wat die tekst wel vertelt is, dat

[1]) Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhâra I (1905) p. 410—415.

[2]) Pag. 197, Pagān pl. 80.

[3]) Kern, Geschiedenis van het Buddhisme in Indië (1882) I p. 72.

de muziekinstrumenten aan de slapende vrouwen ontglipt waren, en elders zijn die dan ook wel degelijk afgebeeld [1]). Waarom op Barabuḍur niet? — Als tegen het einde van den tekst de Buddha zijn vijf vroegere leerlingen in den Hertenkamp van Benares opzoekt, wordt ons uitdrukkelijk verteld, hoe de vijf, die op hun vroegeren meester verstoord zijn, afspreken hem geenerlei beleefdheid te bewijzen, hem niet van bedelnap of kleed te ontlasten of hem zetel en voetenbank aan te bieden; als echter de Buddha hen nadert, ondergaan zij zoozeer zijn invloed, dat zij oprijzen en al die dingen juist wel doen. Op de Barabuḍurreliefs (n°. 117 en 118) niets van dat alles [2]); zetels of voetbanken zijn er bij de vijf in het geheel niet — als op het tweede relief de Buddha gezeten is, heeft hij plotseling ook een zetel gekregen — en de meester heeft ook geen nap in de hand, waarvan men hem zou kunnen ontlasten. Waarom niet?

In beide gevallen zou het antwoord kunnen zijn: omdat de beeldhouwer de bijzonderheid in kwestie niet kende en zijn instructie slechts de hoofdzaak bevatte, in het eerste geval den Bodhisattva af te beelden, ontwakend te midden van zijn in onsmakelijke houdingen neerliggende vrouwen, in het tweede den Buddha weer te geven, zooals hij zijn in ascetencostuum in den Hertenkamp neerzittende en geen notitie van hem nemende leerlingen nadert. Zulk een verklaring bevredigt althans beter, dan dat men zich den beeldhouwer voorstelt den tekst kennend en dan deze schilderachtige bijzonderheden verwaarloozend.

Bedenkelijker en tevens duidelijker wordt dat nog, waar het niet in aanmerking nemen van een detail tot tegenspraak tussschen tekst en relief heeft geleid. Op zijn omzwervingen komt de Bodhisattva als bedelmonnik te Rājagṛha, waar zijn opmerkelijke verschijning groot opzien baart; ook de koning ziet hem uit een venster van zijn paleis en laat hem een aalmoes geven, tegelijk den dienaar in kwestie opdragend om den merkwaardigen bedelaar te volgen en te zien, waar hij blijft. Op het relief (n° 73) is de situatie echter anders, want daar bevindt de vorst zich met zijn gevolg op straat en geeft hij persoonlijk zijn aalmoes [3]). Daarmede zou natuurlijk het geval van den achterna gezonden dienaar overbodig zijn en had de koning wel direct aan den

[1]) Pag. 174, Serindia p. 868, Pagān pl. 38,
[2]) Pag. 210.
[3]) Pag. 181.

begiftigde de vraag naar zijn verblijfplaats kunnen stellen. Tenzij men hier een bepaalde afwijking in den tekst wil aannemen — waartegen pleit dat ook elders, te Ajaṇṭā, de Bodhisattva alleen op de markt bedelt en de koning niet aanwezig is[1]) — ligt een verklaring van de tegenstrijdigheid voor de hand door middel van een niet genoeg in bijzonderheden afdalende instructie, iets als: de Bodhisattva, bedelend in een stad, krijgt een aalmoes van den koning. Voor zulk een verklaring is te meer reden, waar juist deze voorstelling door haar opvallende gelijkenis met een latere van een ongeveer gelijke situatie (n°. 116) het vermoeden wekt, dat er eenigszins volgens cliché gewerkt is en dan moest natuurlijk een ongeveer gelijkluidende opdracht tot een overeenkomstige uitvoering leiden[2]).

Als derde der reeds even genoemde Vier Uitgangen beschrijft de tekst de verschijning van een doode, neergelegd op een baar, terwijl de rouw bedrijvende verwanten daar achteraan loopen. Volgens de voorstelling van den tekst wordt dus de doode in een rouwstoet voortgedragen, maar op het monument (n°. 58) ligt hij in een soort van tentje onder een boom[3]). Ook hier kan de verklaring zijn, dat de beeldhouwer niet den tekst zelf kende, maar opdracht had links op het tafereel een doode met rouwende bloedverwanten te plaatsen. Iets dergelijks kan ook dienen bij den boogwedstrijd, waarin de Bodhisattva alle andere Çākya's overtreft en zich zoo de goedkeuring van zijn aanstaanden schoonvader op het voorgenomen huwelijk verwerft. Eerst schieten alle anderen met meer of minder succes, ten slotte is de beurt aan den Bodhisattva, die echter iederen hem aangereikten boog breekt. Hij vraagt of er geen betere is; er wordt er een van een voorvader gebracht, waar niemand mee overweg kan. Eindelijk spant de Bodhisattva zelf dien boog zonder eenige moeite en doet het beslissende meesterschot. De gang van zaken is volkomen duidelijk, en daaruit blijkt tevens dat het relief (n°. 49) niet klopt. Wil men het schot van den Bodhisattva afbeelden, dan moet natuurlijk deze geheel alleen aan het schieten zijn. De Barabuḍur-voorstelling echter is deze, dat één persoon juist geschoten heeft, een andere een boog spant, weer anderen gereed staan. Nu ligt het weliswaar voor de hand, dat in een geval als

[1]) J. as. l.l.; cf Pagān pl. 53.
[2]) De Buddha bedelend in Benares; zie pag. 209.
[3]) Pag. 171.

dit de beeldhouwer bepaaldelijk het oogenblik, dat de Bodhisattva zelf schiet, zou kiezen, gelijk dat ook in de verdere Indische kunst is gebeurd [1]), maar noodzakelijk was dat ten slotte niet en dus kunnen wij een vroegere fase van den wedstrijd voor ons hebben, waar de prins nog op zijn beurt staat te wachten: hij is dan de figuur, boven wiens hoofd een zonnescherm wordt gehouden en die tegen een met een kussen belegde zitplaats staat [2]). Maar dan is feit, dat de pijl van den juist schietenden Çākya door de zeven boomen links op het relief gaat weer niet in orde, want die zeven boomen zijn juist het doelwit alleen van den Bodhisattva. Kortom, tekst en relief zijn in geen geval geheel in overeenstemming; het afgebeelde is wat men verwachten kan na een opdracht om een boogwedstrijd weer te geven, waaraan de prins deelneemt en waarbij zeven boomen als doelwit aangewezen zijn, maar niet wat men zou verwachten van een beeldhouwer, die den tekst zelven kende.

Wij mogen in dit verband nog een paar andere anomalieën noemen, die eveneens op deze wijze het gemakkelijkst te verklaren zijn. Op relief 66, waar de Bodhisattva de goden, die hem bij den Grooten Uittocht begeleid hebben, weder terug doet gaan, voert de paardeknecht Chandaka in mismoedige houding het paard weg. Het dier wendt daarbij nog eens den kop om naar zijn meester, en zonder eenigen twijfel is dit als een afscheid bedoeld, een parallel van de soortgelijke scène elders, waar het trouwe dier zijns meesters voeten likt [3]). Desniettegenstaande komen ook op het volgend relief, dat van het haar-afsnijden, paard en dienaar weder voor, en inderdaad behooren zij, ook volgens de afbeeldingen in de verdere Indische kunst, bij die gelegenheid aanwezig te zijn. Het afscheid met den omgewenden kop had dus hier en niet een relief eerder behooren te staan. Er is dan op de een of andere manier een vergissing begaan, waarschijnlijk in de hand gewerkt doordat aan n°. 67 iemand anders werkte dan aan n°. 66. Maar een dergelijke vergissing is toch heel wat minder aannemelijk wanneer de kunstenaars den tekst raadpleegden, dan wanneer zij buiten dien tekst om, waarvan zij slechts het

---

1) Pag. 165, Pagān pl. 29; van de Serindische afbeelding (Stein p. 857) is slechts een fragment over.

2) Deze t. a. p. in de tweede plaats voorgestelde verklaring achten wij thans de juiste.

3) Pag. 177. Eveneens Serindia pl. LXXV.

hoofdbeloop kenden, opdracht hadden om bepaalde figuren in bepaalde verhoudingen op aangewezen reliefs te brengen. Juist datzelfde geldt van een andere verwisseling op grooter schaal. Na jaren van ascese is de Bodhisattva van het nuttelooze dezer zelfkwelling overtuigd geraakt en besluit hij weder voedsel tot zich te nemen; dan komen de tien dochters van het dorpshoofd, en maken allerlei soorten melkpap gereed, welke zij hem aanbieden. Even verder in den tekst, wanneer de Bodhisattva zich gereed heeft gemaakt voor den tocht naar den Bodhi-boom, krijgt Sujātā, de dochter van het dorpshoofd, van de goden de ingeving, om daar het Groote Wezen thans zijn vasten zal verbreken, een spijs voor hem te bereiden; zij zet den room van duizend koeien met versche rijst in een nieuwen pot op een nieuwen haard, en als het klaar is, noodigt zij den Bodhisattva ten harent. Nu is er klaarblijkelijk met den tekst iets niet in orde, want zooals wij zagen had de Bodhisattva reeds te voren spijs genuttigd, maar met dat al geeft onze tekst achtereenvolgens de komst van de tien meisjes met pap, en de uitnoodiging tot het nuttigen der melkspijs van Sujātā. Wat zien wij nu op het monument? Daar krijgen wij eerst op n°. 81 één meisje dat, terwijl enkele gezellinnen achter haar knielen, één pot met spijs aan de Bodhisattva geeft, en vervolgens op n°. 84 een heele kookpartij, waarbij een aantal vrouwen bezig zijn, benevens de aanbieding van de spijs, waarbij wel één vrouwenfiguur met haar schaal vooraanstaat, maar enkele harer gezellinnen eveneens schalen hebben medegebracht [1]). Het schijnt dus wel of de beide spijs-reliefs, van de tien meisjes en de éène Sujātā, op elkanders plaats geraakt zijn, d.w.z. wat deze hoofdzaak aangaat, want het detail van den nieuwen pot op den nieuwen haard is op n°. 84 bewaard gebleven. Alwederom, dat bij de distributie van de episodes van den tekst over de beschikbare reliefs de vergissing is ingeslopen, dat de spijziging door tien en de spijziging door één op elkaars plaats geraakt zijn, is veel begrijpelijker, dan dat de beeldhouwers met den tekst in de hand tot deze verwisseling zouden zijn gekomen.

Van bijzonder belang lijkt ons hetgeen wij constateeren bij de wedergave van een der meest bekende en dan ook herhaaldelijke afgebeelde gebeurtenissen uit des Buddha's leven, de zoogenaamde eerste meditatie. De Bodhisattva is met eenige

---

1) Pag. 186 en 188; Ajaṇṭā l.l.; Pagān pl. 63.

vrienden naar een boerendorp gegaan; daar wandelt hij eerst wat rond, alleen en zonder begeleider, zooals de tekst uitdrukkelijk zegt, en zet zich dan ter meditatie neder onder een djamboe-boom. Intusschen vliegen een vijftal ṛṣi's door de lucht; boven die plek worden zij tot hun verwondering in hun vlucht gestuit, en van de boschgodheid vernemend dat dit komt door de aanwezigheid van den mediteerenden Bodhisattva, dalen zij neder en betuigen hun hulde, waarna zij weder verder vliegen. De koning, 's prinsen vader, is inmiddels ongerust geworden en laat overal naar zijn zoon zoeken; toevallig vindt een raadsheer hem onder den boom en zie, terwijl van alle andere boomen de schaduw gedraaid was, had die van den djamboe het lichaam van den Bodhisattva niet verlaten. Gewaarschuwd door den raadsheer snelt de koning toe, en huldigt zijn zoon.

Van deze geheele episode is het de eigenlijke meditatie onder den djamboe-boom, welke door de Indische kunst bij voorkeur wordt afgebeeld, en daar natuurlijk het wonder van de schaduw niet weer te geven was, geldt als herkenningsteeken, dat juist deze eerste meditatie bedoeld is, de aanwezigheid van een landman met een ploeg. Slechts een enkele maal wordt deze weggelaten, en de gevallen in kwestie zijn wat de identificatie betreft twijfelachtig. Als bijfiguren vindt men soms huldebetuigende hemelingen, ook wel den koning of de vrienden, en eens in de lucht wellicht de ṛṣi's [1]). Wanneer wij nu het Barabuḍur-tafereel n°. 40 bekijken, zien wij vooreerst, dat het oude lakṣaṇam van den ploeger er ontbreekt. De Bodhisattva zit in het midden, niet onder één bepaalden djamboe-boom, maar eigenlijk tusschen twee boompjes in. Links knielen de ṛṣi's en zweven een paar hemelingen; rechts zitten een menigte menschen, in de uitrusting van dienaren, ten deele gewapend, terwijl de voorste een zonnescherm opgericht houdt.

Wie zijn deze lieden? Niet, zooals Pleyte dacht [2]), de raadsheer en zijn gevolg, want wij lezen uitdrukkelijk, dat deze, zoodra hij den Bodhisattva zag, zich weghaastte om den koning te waarschuwen. Er is dus geen gelegenheid voor een rustig nederzitten. Daarenboven echter is uit deze menigte géén zoo van de rest

[1]) Pag. 160; Ajaṇṭā l.l.; Foucher A. G. B. II (1918) fig. 353, 434, 489. Pagān pl. 23 en 24 wijkt geheel af.

[2]) Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur (1901) p. 63.

onderscheiden, dat hij als raadsheer aan te wijzen ware, en in de derde plaats waren op het moment in kwestie de ṛṣi's al weer weg. De beide laatste redenen verzetten zich ook tegen de opvatting, dat hier de koning zijn hulde zou betuigen. Op zichzelf kunnen andere voorstellingen die opvatting aanbevelen, maar wie zou de koning moeten zijn, terwijl allen gelijk gekleed zijn en de voorste een pajongdrager is? Neen, zoowel die drager als de andere dienaren zijn het gewone gevolg van den Bodhisattva. Wat is natuurlijker dan dat de beeldhouwers, die hem op het vorig relief dat gevolg terecht hadden toegevoegd bij den tocht naar het boerendorp, het eveneens aanbrachten, nu de prins in meditatie zat en door de ṛṣi's gehuldigd werd? Inderdaad, dat ligt volkomen voor de hand, maar alleen wanneer men den tekst niet kent, en niet weet, dat daar met zooveel woorden is voorgeschreven, dat de Bodhisattva alleen en zonder begeleider moet zijn. Een instructie om den prins af te beelden in meditatie onder een boom — de beeldhouwer heeft de vrijheid genomen er boom*en* van te maken — gehuldigd door ṛṣi's, dekt den inhoud van het relief.

Onze conclusie is dus, dat bij dit bekende en veelvuldig voorgestelde tafereel de beeldhouwer in de eerste plaats op geenerlei wijze aansluit bij de Indische traditie en dat hij in de tweede plaats toont zich niet bewust te zijn van een duidelijk voorschrift uit den tekst.

Wij staan hiermede dus reeds temidden van de groote gebeurtenissen uit des Buddha's leven, die uit den aard der zaak het meest de aandacht trekken. Wij nemen nu ook de overigen in oogenschouw. Wij herinneren ons, dat in het bijzonder vier groote gebeurtenissen of groote wonderen, zooals men ook wel zegt, Buddha's levensloop beheerschen; op de plaatsen, waar ze zich hadden afgespeeld, kwamen de geloovigen ter bedevaart samen, en de beeldende kunst gaf ze met voorliefde weer. Het zijn doorgaans de geboorte, de bereiking van het Buddha-schap, de eerste prediking en het nirvāṇa, doch de eerste wordt ook wel eens vervangen door den Grooten Uittocht. Het nirvāṇa vinden wij op Barabuḍur niet; natuurlijk valt het niet binnen de Lalitavistara-voorstellingen, doch ook elders wordt het op het monument niet aangetroffen [1]). De vier andere bovenopgesomde

[1]) Een verklaring van dit verschijnsel is beproefd op p. 733—736.

gebeurtenissen daarentegen worden in den Lalitavistara beschreven en op de eerste gaanderij in beeld gebracht.

Buiten het viertal belangrijke scènes, hoewel blijkens de veelvuldige wedergave toch van groot gewicht geacht, staat de nederdaling van den Bodhisattva als witte olifant, het tafereel dat men naar gelang van de gevolgde bron als de conceptie of als Māyā's droom betitelt en inderdaad loopen, gelijk Foucher heeft aangetoond [1]), droom en werkelijkheid zoowel in de litteraire overlevering als in de kunst dooreen. De Barabuḍur-voorstelling (n°. 13) wijkt al dadelijk in zooverre van alle andere af, dat hier een combinatie op één tafereel is gegeven met het oprijzen in dienzelfden nacht van den wonder-lotus, die de quintessens van het heelal bevatte. Wat de eigenlijke nederdaling aangaat, het gegeven van een te midden harer vrouwen slapende koningin en een uit de lucht op haar toe zwevenden olifant moet noodzakelijkerwijs overal tot overeenkomstige voorstellingen leiden [2]), zoodat er al evenmin conclusies uit te trekken zijn met betrekking tot de afhankelijkheid van eenige kunst-traditie als tot het al dan niet volgen van den tekst, die trouwens slechts een korte en sobere beschrijving levert. Het feit, dat er gesproken wordt van een nederdaling in Māyā's rechterzijde, hetgeen dus een liggen van de vorstin op haar linkerkant veronderstelt, terwijl daarentegen de Barabuḍur-kunstenaar, evenals dikwijls elders geschiedt, haar juist op de rechterzijde legt, bewijst in elk geval, dat de beeldhouwer zich niet aan de letter van den Lalitavistara heeft gehouden.

Wij gaan dan nu over tot de geboorte van den Bodhisattva en worden ook daar (n°. 28) getroffen door het eigen karakter van het Barabuḍur-relief, dat met de geboorte ook de onmiddellijk door den jonggeborene afgelegde zeven stappen in elk der windrichtingen en het door de nāga's (of goden) doen nederstorten van water voor diens bad te samen brengt op hetzelfde tafereel. D. w. z. een combinatie van twee dier gebeurtenissen heeft ook elders wel plaats, maar in de wijze waarop het hier is geschied, lijkt de Barabuḍur-opvatting toch origineel. Wij zien nu eerst weder wat de tekst verlangt. Staande in het park en met de rechterhand een boomtak vastgrijpend, brengt de

---

[1]) A. G. B. I. p. 291—296.

[2]) Pag. 142; Ajaṇṭā I.l.; Serindia pl. LXXIV; Pagān pl. 7.

vorstin haar kind uit de rechterzijde ter wereld; de goden Çakra en Brahmā nemen hem aan in een doek, en dadelijk gaat hij staan op een uit de aarde oprijzenden lotus. Twee nāga-koningen, zich in de lucht vertoonend, doen waterstroomen te voorschijn komen en baden den Bodhisattva, en ook de goden baden hem met water en bloesems; in de lucht verschijnen twee vliegenwaaiers en een zonnescherm. Deze zweven met hem mede, als hij vervolgens in elke richting zeven stappen maakt, bij welke gelegenheid telkens lotussen onder zijn voet ontspringen.

En nu het relief (afb. 1). In het midden staat de boom, en de rechterhelft wordt verder ingenomen door de koningin, staande en den tak vasthoudend, omgeven door haar dienaressen. De goden met het kleed, zoowel door den tekst vereischt als op grond van de overgroote meerderheid der voorstellingen in de verdere Indische kunst [1]) te verwachten, zijn er niet, en evenmin het kind zelf. Daarentegen staat hij aan de andere zijde van den boom op twee van een zevental lotussen, die merkwaardigerwijze uit potten omhoogrijzen. Uit een wolk op den achtergrond vallen waterstroomen en bloemen neer; van de nāga's geen spoor, en evenmin van zonnescherm en vliegenwaaiers. Geheel links bevindt zich dan nog een groep goden en hemelnymfen, die uitsluitend als toeschouwers fungeeren.

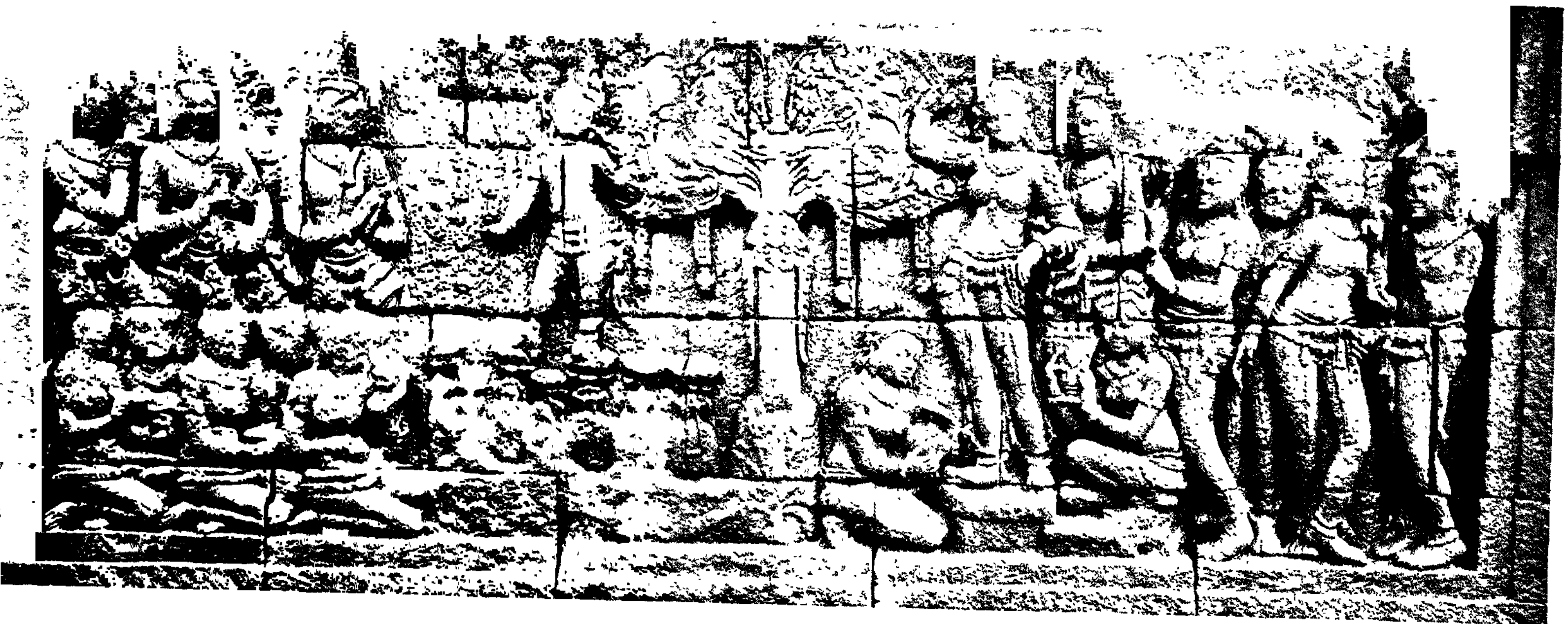
Dat hier de tekst niet op den voet gevolgd is, behoeft geen betoog, belangrijke bijzonderheden zijn genegeerd. Dit is te merkwaardiger, omdat er bijzonderheden onder zijn, die de vastelandsche beeldhouwers wel degelijk als een integreerend deel van het tafereel beschouwden, zoo met name de rol van Çakra en Brahmā, terwijl ook de nāga's of goden, die het bad bewerkstelligen, gaarne worden afgebeeld. Afhankelijkheid van een kunst-traditie, in den vorm van een slaafs navolgen van een eenmaal vaststaanden opzet van het geboorte-tafereel is er dan ook stellig niet. Daarom is het van groot belang, dat wij in een detail toch wel weer een dergelijke afhankelijkheid waarnemen: wij bedoelen de omstandigheid, dat een der dienaressen de koningin ondersteunt, en een tweede nederknielt met een vaas met tuit. De tekst vertelt daarvan niets, maar dat de beeld-

[1]) Pag. 152; Ajaṇṭā II., A. G. B. II fig. 474, 498, 500, 506, 507, 223; Serindia pl. LXXIV; Pagān pl. 12—18.

houwer het zelf zoo zou hebben verzonnen is al heel weinig waarschijnlijk, gezien de aanwezigheid van diezelfde figuren elders in de vastelandsche kunst. Wij meenen bij dit tafereel dus te kunnen opmerken, dat de kunstenaar zich niet aan de bijzonderheden van den tekst houdt en zich in de compositie van de scène als geheel volkomen vrijheid heeft voorbehouden, maar dat niettemin uit een dergelijk detail blijkt, hoe hij toch niet geheel los is van een eenmaal bestaande Buddhistische kunst-traditie.

Mogen wij hetzelfde ook constateeren bij den Grooten Uittocht? Te paard rijdt de Bodhisattva door de lucht, terwijl de pooten van het dier door goden of yakṣa's — de Lalitavistara spreekt zichzelf in dat opzicht op twee verschillende plaatsen tegen — worden opgehouden. Çakra en Brahmā gaan vooruit, den weg wijzend, de aarde glanst, goden en hemelnymfen prijzen het Groote Wezen onder het neervallen van bloemen en het weerklinken van muziekinstrumenten, en de stadsgodin van Kapilavastu richt tot hem een afscheidsgroet. Deze laatste nu ontbreekt op relief 65 (afb. 2) ten eenenmale (gelijk ook op de voorstellingen elders); wat dat aangaat is dus met den tekst geen rekening gehouden. Wel zweven er twee figuren vooruit, waarvan één het zonnescherm draagt, en dit zijn waarschijnlijk wel de beide bovengenoemde goden. Van de personen, die de pooten van het paard op lotuskussentjes ondersteunen, is één stellig een yakṣa, doch gelijkt de achterste een god, en dit zou ons kunnen leiden tot de conclusie, dat er reeds een poging was gedaan om de met elkander strijdige opvattingen omtrent deze dragers te verzoenen door beiden een plaats te geven. Chandaka houdt zich vast aan den staart; verder wordt bijna de geheele ruimte ingenomen door het eeregeleide van goden. Een boom geheel rechts, waarvan lichtstralen uitgaan, herinnert aan den glans der aarde; misschien is dit een orgineele vondst van den kunstenaar of den ontwerper van Barabuḍur. Ook overigens is de compositie vrij en volgt zij geen voorbeeld [1]), al keeren uit den aard der zaak de essentieele feiten, het dragen der pooten, de begeleidende goden enz. doorgaans, maar niet eens altijd, terug. Daarbij is nu echter ook weer een bijzonderheid, die zich niet uit den tekst en ook niet, gezien het voorkomen elders, uit de fantasie van den kunstenaar, maar wel uit de bestaande kunsttraditie laat verklaren. Waarom draagt

[1]) Pag. 176 sq.; A.G.B. II fig. 404 en 506; Serindia p. 858; Pagān pl. 42.

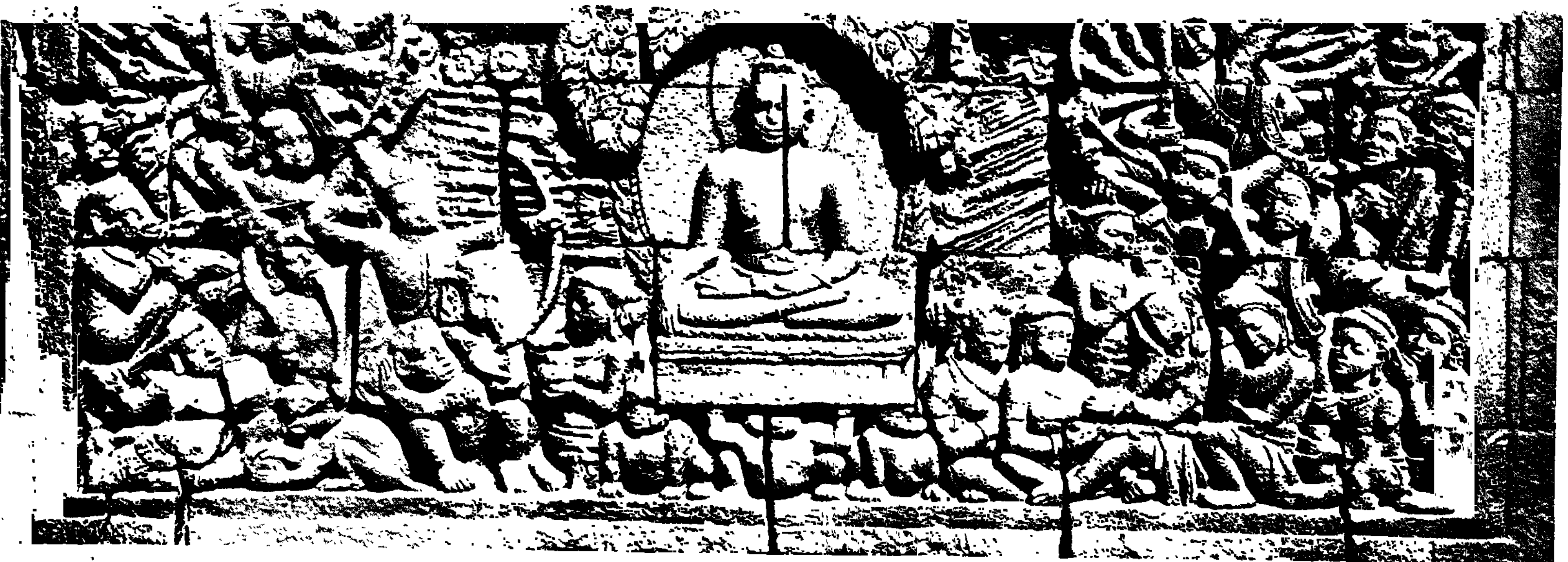


Relief 28. Geboorte van den Bodhisattva.



Relief 65. De groote uittocht.





Relief 94. Māra's aanval.



Relief 95. De dochters van Māra.

één der vooruitijlende goden een zonnescherm? Dit ligt volstrekt niet voor de hand; in het algemeen volgt de pajongdrager zijn meester. Het zonnescherm echter heeft bij deze gelegenheid meer dan gewone beteekenis, ook al zou men dat bij zulk een nachtelijken tocht niet direct vermoeden. Het dient reeds in de oudste Indische kunst om, boven een onbereden paard gehouden, de aanwezigheid van den niet afgebeelden Bodhisattva aan te duiden en is zich blijven handhaven, ook waar deze in de latere kunst wél is voorgesteld, en zoo ontbreekt het slechts zelden, al varieert ook de drager. Als wij nu bijvoorbeeld in Yun-kang bepaaldelijk Çakra met die functie belast vinden [1]), dan is het vermoeden gewettigd, dat niet twee beeldhouwers eenzelfde fantasie gehad hebben, doch er een (niet op onzen tekst berustende) traditie in dit opzicht was. Hetzelfde geldt van de eveneens op een anderen buitenpost der Buddhistische kunst, te Pagān, aangetroffen bijzonderheid, dat Chandaka zich vasthoudt aan den staart van het paard.

Wij komen nu tot den cyclus van de Sambodhi. Op de inleidende reliefs, de tocht naar Bodhimaṇḍa, de versiering van de Bodhi-boomen, zien wij opnieuw dat de beeldhouwer van de uitvoerig in den tekst beschreven bijzonderheden zich nietsaantrekt, en alleen het hoofdfeit afbeeldt [2]); evenmin blijkt inwerking eener kunst-traditie, want al komt het eeregeleide van goden juist hier al van oudsher voor, de Barabuḍur-beeldhouwers hebben bij andere gelegenheden de begeleidende goden met zoo groote mildheid neergezet waar ze niet of nauwelijks hoorden, dat aan hun afwezigheid (bv. op n°. 90) geen bijzondere waarde behoeft te worden gehecht. Voor de Sambodhi zelf hebben wij met twee reliefs te rekenen, 94 en 95 (afb. 3 en 4), behelzend den aanval van Māra's leger en de verleidingspogingen van diens dochters, welke beide aanslagen elders in de Indische kunst [3]) dikwijls worden gecombineerd. Dit feit bewijst reeds, dat wij op Barabuḍur in de compositie geen algemeen geldende traditie mogen verwachten. Op het eerste relief zit de Bodhisattva in het midden en vallen van beide zijden de vijanden aan, wier werptuigen in bloemen veranderen; hier is dus niet de elders wel gebruikelijke

[1]) Chavannes, Mission archéologique dans la Chine septentrionale (1915) fig. 212 en p. 307

[2]) Pag. 191—193

[3]) Pag. 196 sq.; Ajaṇṭā l.l., A. G. B. II fig. 306, 307, 402, 403, 498, 500, 503, 507, 508, 523; Pagān pl. 78.

vorm van het aanstormen ter eener en afdeinzen ter anderer zijde gekozen. Ook op no. 95 is de dans in vollen gang; niettemin zit in den linkerhoek Māra terneergeslagen in het midden zijner dochters, die hem den slechten afloop komen vertellen. Een soortgelijke verwijzing naar Māra's nederlaag door hem mismoedig te doen nederzitten geeft eveneens no. 94; in beide gevallen is dus de terneergeslagen Booze afgebeeld, en dat is geen fantasie van den beeldhouwer, want op het gecombineerde tafereel van Ajaṇṭā vinden wij het ook. Alleen bij de verleidings-episode zegt de tekst er iets over. Het aanbrengen ervan ook bij de strijd-episode zou dus wel, gezien Ajaṇṭā, een toepassing van Indische traditie kunnen zijn.

Het duidelijkst echter is die traditie in het middenstuk van datzelfde relief 94. Naast den zetel van den Bodhisattva komt het bovenlijf van een vrouwenfiguur te voorschijn, welke een vaasje in de hand houdt, en de zetel zelf wordt ondersteund door atlanten. Wie is deze vrouw? Volgens Foucher een der dochters van Māra, welke ook elders reeds aanwezig zijn, vóór ze daadwerkelijk gaan optreden [1]). Is dit juist, dan berust haar aanwezigheid reeds zoo vroeg stellig niet op den tekst, maar eerder op een traditie, want op een relief van Kambodja doet zich hetzelfde verschijnsel voor [2]). Wij zijn echter van de juistheid dezer interpretatie niet overtuigd en herinneren ons, dat het hoogtepunt van Māra's aanval het moment is, ook in den tekst als zoodanig beschreven, dat de Bodhisattva de aardgodin als getuige oproept voor zijn vroegere daden van zelfopoffering, en dan deze godin half uit de aarde rijst en haar getuigenis aflegt. Zij kan noode gemsit worden, en nu inderdaad zulk een vrouwenfiguur verschijnt, zouden wij die het liefst, ook al ziet zij er niet bijster goddelijk uit (ook anderen Barabuḍur-godinnen zou men hun staat niet aanzien) voor de aardgodin houden. Wil dat zeggen, dat de beeldhouwer hier nu eens nauwkeurig den tekst heeft gevolgd? Neen, maar alleen dat volgens een bepaalde, ook in Kambodja tot uiting komende, opvatting bij deze gelegenheid de aardgodin aanwezig moest zijn.

Doch het merkwaardigst zijn de atlanten. Daarover zwijgt in elk geval de tekst geheel en men zou volkomen in het duister

[1]) A. G. B. I p. 402; zie ook II fig. 401

[2]) Afgebeeld A. G. B. I fig. 205. Verg. Pagān pl. 71.

tasten over hun beteekenis, ware er niet de in dit geval bewijsbare kunst-traditie. Zulke dragertjes schraagden den beroemden vajrāsana van Mahābodhi, ter plaatse waar de Meester Buddha was geworden; ze zijn bij dien troon blijven behooren, werden er blijkens een later sādhana uitdrukkelijk bij vereischt. Het is Foucher, die dat alles duidelijk heeft uiteengezet [1]). Treffen wij ze nu ook op den Bodhi-troon van Barabuḍur aan, dan is dat op grond van die iconografische traditie volkomen begrijpelijk, maar het bewijst tevens, dat de Barabuḍur-kunstenaar onder den invloed van die traditie heeft gestaan en haar, geheel afgescheiden van den gevolgden tekst, heeft toegepast.

Zooals wij reeds opmerkten, mogen wij misschien ook iets van traditie veronderstellen in het volhouden van de bhūmisparça-mudrā op alle reliefs in deze omgeving. Tusschen de Sambodhi en de eerste prediking valt het eerst afgewezen en daarna toegestane verzoek van de goden aan den Buddha om de Leer te openbaren. Achtereenvolgens zit de Buddha op relief 106 en 107 in dhyāna-mudrā onder een boom, en in vitarka-mudrā zonder boom [2]), en daar deze beide voorstellingen van het onderhoud met de goden juist zoo in de Gandhāra-kunst voorkomen, kan men met Foucher [3]) vermoeden, dat de Barabuḍur-kunstenaars twee bestaande traditioneele vormen van hetzelfde feit hebben toegewezen de een aan de weigering, de ander aan de toestemming, of wel kan men meenen, dat de differentiëering reeds elders was geschied en slechts op Barabuḍur is overgenomen. In beide gevallen is er aanleiding om ook hier het bestaan eener traditie te aanvaarden. En eindelijk hebben wij dan op no. 120 de eerste prediking te Benares zelve. Het auditorium van bhikṣu's en goden om den in het midden zittenden Meester is in de onderscheiden voorstellingen zoo verschillend samengesteld en opgesteld [4]), dat men niet van een vaste traditie kan spreken, maar toch kan ook dit relief ons betoog versterken. Een aan zich zelf overgelaten beeldhouwer, die de Dharmacakrapravartanam moest weergeven, zou toch allicht den Buddha in dharmacakra-mudrā hebben gegeven, en een beeldhouwer, die den tekst kende, en daarin van de aanbieding van een dharmacakra had gelezen,

---

[1]) Iconographie bouddhique de l'Inde II (1905) p. 19 sq.
[2]) Pag. 205.
[3]) A. G. B. I p. 425.
[4]) Pag. 212; Ajaṇṭā I l.; A. G. B. II fig. 475, 498, 500, 507, 523.

zou dat stellig en zeker gedaan hebben. Doch de Buddha van het Barabuḍur-relief heeft die handhouding niet. Dat kan ook alweder het beste verklaard worden uit de traditie; op een zeer groot aantal vastelandsche voorstellingen van de eerste prediking zit de Buddha in vitarka-mudrā en deze opvatting kan de kunstenaar van Barabuḍur hebben gevolgd.

Daarmede zijn wij aan het eind van de reliefreeks, en wordt het tijd onze resultaten te formuleeren. Voorzoover wij konden nagaan, hebben de beeldhouwers den voor te stellen tekst zelf niet gekend, evenmin bij de kortere avadāna- en jātaka-verhalen als bij het groote sūtra Lalitavistara. Zij moeten gewerkt hebben naar instructies, hun door den ontwerper voor elk afzonderlijk relief gegeven, instructies die den hoofdinhoud waarborgden, maar niet zóó in bijzonderheden konden afdalen of de uitvoerende kunstenaar moest een en ander zelf aanvullen, waarbij hij natuurlijk de hem onbekende details van den tekst wegliet en ook wel eens dingen aanbracht, die eigenlijk met dien tekst in strijd waren. Zelfs in bekende episodes uit de geschiedenis van den Buddha heeft de kunstenaar alle vrijheid genoten om zijn instructie op eigen wijze uit te voeren, en hij wordt in het algemeen door vastelandsche opvattingen in zijn compositie niet beïnvloed.

Slechts bij enkele belangrijke feiten, de Groote Gebeurtenissen en wat direct daarmede samenhangt, toont hij het bestaan van een Indische kunsttraditie, waaraan hij zich niet kon of wilde onttrekken.

DE MALEISCHE TEKST DER PROCLAMATIE VAN 1833 TOT DE BEVOLKING VAN SUMATRA'S WESTKUST.

DOOR

PROF. DR. PH. S. VAN RONKEL.

Welk een merkwaardig, en in velerlei opzicht belangwekkend, land het Gouvernement van Sumatra's Westkust is, daarop is in woord en geschrift herhaalde malen gewezen. Voor hoevele problemen stelt het volk van Minangkabau met zijne ongeëvenaarde eigenschappen in verleden en heden, en zijn contrasten van verschillenden aard, den historicus zoowel als den ethnoloog!

Naast eene getrouw volgehouden al-oude adat eene besliste neiging tot aanpassing aan het nieuwe; naast eene oer-oude onislamische maatschappelijke inrichting een hartelijk belijden van den Islam; naast eene onuitroeibare gehechtheid aan eigen bodem een sterke behoefte aan uitzwerming! Een aantrekkelijk gewest voor den beoefenaar van geschiedenis, volkenkunde en godsdienstwetenschap, een aantrekkelijk gebied ook voor den bestuurder, doch tevens voor hen die geroepen zijn het volk te leiden èn naar eigen instellingen èn — voor zoover zulks mogelijk is — naar moderne bestuursopvatting, een zeer lastig terrein!

Geen wonder dat de geschiedenis van het bestuur over het land, met zijne vroeger hopeloos verdeelde, nog altijd ver van homogene, op meer dan één gebied een reeks van raadselen en tegenstrijdigheden opleverende bevolking, vol is van groote bewegingen, en dat het gevoerde beleid aan de critici voortdurend aanleiding gaf tot hartstochtelijke verschillen in meening.

Van het oogenblik af dat de felste uiting van een der contrasten — adat versus Islam — aanleiding werd tot inmenging van het Nederlandsch gezag, dat is: toen in den Padri-oorlog eene der strijdende partijen onze tusschenkomst inriep, heeft het bestuur moeten rekening houden met tweeërlei strooming,

het hoofd moeten bieden aan samengestelden tegenstand, en zich verplicht gezien onvereenigbare elementen te verzoenen, en ongelijksoortige factoren te doen harmonieeren. Meer dan in menig ander gewest, niet minder dan in Atjéh en Banten, heeft in het gouvernement Sumatra's Westkust het bestuur voor schier onoverkomelijke moeielijkheden gestaan, meer dan in de andere gebiedsdeelen stond in dit territoir het bestuursbeleid aan beoordeeling en verguizing bloot.

Het diepgaand meeningsverschil tusschen H. J. J. L. de Steurs en H. M. Lange in hunne werken De vestiging en uitbreiding der Nederlanders ter Westkust van Sumatra (1849, 1850) en Het Nederlandsch Oost-Indische leger ter Westkust van Sumatra (1852), de vertoogen van A. V. Michiels, en J. K. W. Quarles van Ufford, ze leggen een voor ieder bereikbaar en begrijpelijk bewijs af van den strijd der inzichten, maar wie zal zeggen hoeveel ondoorvorscht materiaal er nog schuilt in archieven van bestuurscentra en memories van inlandsche grooten uit vroeger jaren?

Belangstelling kan het oprakelen van die oude geschillen niet meer wekken, hoogstens als histoire anecdotique eenige aantrekkelijkheid hebben. Bij het kennisnemen van al die proefnemingen, vergissingen, maatregelen, herroepingen, organisaties, afkondigingen, ordonnanties, in 't kort van de geschiedenis der bewindvoering over het zoo moeilijke gewest, vraagt men zich wel eens af, hoe 't destijds, kort na de vestiging van het Bestuur, met de kennis der inlandsche taal bij de gezagdragers gesteld was. Kwamen er door gebrekkige taalkennis niet tallooze moeilijkheden voor, bereikten de Maleische proclamaties werkelijk de bevolking, was de tot haar gevoerde taal inderdaad voor haar te begrijpen?

Wat heeft de bevolking gemerkt en gedacht van het befaamde «Plakkaat Pandjang», hoe was de tekst van deze, en van andere bekendmakingen en dagorders? Gewoonlijk berust de Maleische vertaling van zulke staatsstukken op de gewestelijke of afdeelingsarchieven. Of de in vroegeren tijd zoo geringe kennis der landstaal, en het aangewezen zijn op enkele handlangers aan de qualiteit van het door de bestuurders in hunne edicten gebezigde Maleisch afbreuk heeft gedaan, deze vraag behoeft, ook zonder kennisneming van de archivalia, weinig onzekerheid te baren.

Al kan men à priori aannemen dat over het algemeen de wil beter was dan het bereikbare resultaat, toch grijpen wij de zich zeldzaam voordoende gelegenheid van kennismaking met een Maleischen tekst van een officieel stuk gaarne aan, ook om ons oordeel over het bedoelde stuk in 't bijzonder, of over het genre in 't algemeen, te vestigen of te wijzigen.

Bedoelde gelegenheid doet zich voor ten aanzien van de roemruchte proclamatie: de door de commissarissen, die de Comissaris-Generaal Van den Bosch voor de Sumatraansche zaken had aangesteld, en die tijdelijk het bestuur in Sumatra's West-hadden aanvaard, op 25 October 1833 uitgegeven publicatie. Wij zullen den uitgever in De Steurs' bovenvermeld werk, blz. 8—14, niet volgen in zijne «eindelooze» aanmerkingen, doch, onder verwijzing naar den op genoemde bladzijden gepubliceerden Nederlandschen tekst, de Maleische versie bekend maken.

De bedoelde commissarissen waren J. J. van Sevenhoven, Raad van Indië en J. C. Riesz, Generaal Majoor. In hunne goed bedoelde «publicatie» wijzen zij op de nadeelen van oorlog en de zegeningen des vredes, vooral tusschen Christenen en Mohammedanen, die immers geen vijanden zijn («daar wij en gijlieden belijden dat er maar één God is») doch broeders die de commissaris Generaal wil leiden als een vader zijne kinderen, en beloven zij vermindering van belastingen en diensten. Zij doen een beroep op de m o e p a k a t ter beslechting van geschillen, zeggen onthouding van bemoeienis met inwendige bestuurszaken toe, en stellen bezoldiging der hoofden in uitzicht, waartegenover zij aanspraak maken op hulptroepen, en rekenen op uitbreiding van de koffie- en pepercultuur. «Volkeren van de Padangsche boven- en benedenlanden», zoo spreken zij de inlanders herhaaldelijk toe, «aanvaardt onze gemakkelijke voorwaarden, opdat uw geluk en welvaart zullen toenemen in uw land, dat Zijne Majesteit de Koning de voordeelen van Zijn vaderlijk bestuur wil doen deelachtig worden.»

Het zoude niet moeilijk zijn, maar ook geen zin hebben, thans, bijkans eene eeuw na dato, op het zonderlinge stuk critiek te gaan oefenen. Wij vragen slechts: hoe zal de Maleische tekst er uit gezien hebben; bij dit document kan, als groote uitzondering, die vraag beantwoord worden.

Die tekst toch is sedert enkele weken het eigendom van het Kon. Instituut voor de Taal, Land- en Volkenkunde van Ned.

Indië, welke instelling het ten geschenke heeft verkregen van den heer E. W. Maurenbrecher, Contrôleur B. B., die het van zijnen vader, eertijds Ass. Resident in Java, had ontvangen. De herkomst van het stuk is niet twijfelachtig: het zegel van het gouvernement Sumatra's Westkust is er op aangebracht! Hoe dit archiefstuk van 1833 in andere handen is gekomen, is niet na te gaan. Het document bestaat uit drie gedeelten: *a*, eene Nederlandsche tekst, nagenoeg woordelijk en bijna letterlijk gelijk aan dien van De Stuers, l. c., doch loopende tot bl. 13 r. 13 v. b. aldaar, aangezien eene bladzijde outbreekt; *b*, de Maleische tekst op een rol perkamentachtig papier van 34 c. M. breedte; *c*, de transscriptie in Latijnsch schrift.

Uit allerlei kleinigheden blijkt dat deze is gemaakt naar het met Arabische letters geschreven origineel; daarnaar kon die transscriptie nu en dan worden hersteld, gelijk uit enkele noten onder aan de bladzijde in de thans volgende editie zal kunnen blijken.

Soerat masawarah
Darie pada serta dengan nama Radja.

Maka datang darie pada Commissaris kadoea yaitoe Jan Heisapan seban Hopen pangkat madjalis pamarentahan India Nederlandsch serta bahadara darie pada singa Nederlandsch dan Eisiris djindral majoor bahadara darie pada pangkat jang katiga darie orde hoeloebalang Willem maka ditaslimkan kapada sekalian marikaitoe darie tanah passisir dan di darat serta dipermaaloemkan.

Toean Besar commissaris djindral wakil maharadja wolanda jang di tatabkan tahtanja di tanah djawa akan mamarentah sekalian poelo-poelo di tanah India jang telah datang bertamoe mahamanganakan [1]) diringa kadalam perhimpoenan marikaitoe mamareksa akan hal persalisihan antara sekalian negory-negory itoe jang bersatroe dengan pamarentahan di Padang jang ija sapertie bapak jang mahilangkan sekalian perkerdjaan jang mambawak kapada persalisihan lagie maenatabkan sekalian parentah jang telah membawak pada moefakat dengan adat dan hoekoeman jang terpakei dalam tiap-tiap negory di sinie sopaya manatabkan kasanangan dan perdameian serta membawak kapada kasantousaan adapoen prang membawak kapada kabinasaan jang telah

[1]) lees: menghimpoenkan.

soedah trang di saya oleh marikaitoe sekalian sebab tiap-tiap negory dan roemah dengan segala harta banda marikaitoe telah terbakar dan roesak serta banjak orang matie dan loeka dan damikian lagie kamie di [1]) manjoekakan jang damikian itoe sebab mambawak kapada karoegian oewang dan manoesia serta membawak kapada dandam dan kasoemat jang menjakitie pada sekalian officier dan segala soldadoe kerna kamatian sanak soedara dan sahabat-sahabatnja yaitoe telah soedah disaya oleh sekalian kamie inie maka darie sebab hal jang damikian itoe sajigiyanja kadoea pihak kita mentjarie kahidoepan dengan perdameian dan kasanangan toean Besar kommissaris djindral poen soeka mambarie kasanangan hidoep kapada sekalian marika itoe kerna soedah doea ratoes tahoen compagnie wolanda soedah bersahabat dengan marikaitoe pada mengardjakan djalan perniagaan dalam tanah Sumatra serta poela sebab orang islam dengan kamie oemah nabie Issa jang soedah berdjinak djinakan tiada haroes bersatroe saorang dengan lainnja oleh saorang doea orang alam jang telah baperdajakan di atas marikaitoe kerna kamie dan marikaitoe adalah beriman kapada alah taäla satoe sadja jang mampoenjahie pekerdjaan.... [2]) sekalian kita ibadat akandia dan prentah alah taäla akan kadoea pihak kita patoet tjinta kasih kapada sekalian manoesia itoe serta djangan mambawak kabinasaän saorang diatas lainnja barang siapa orang dalam kadoea pihak kita jang melaloewie prentah inie itoelah orang jang kanei maroeka darie pada alah dan barang siapa jang menoeroet prentah inie itoelah orang jang beroleh kapoedjian darie pada alah taäla karna itoelah kita orang bersoedara boekannja kita satroe oleh sebab itoelah toean Besar Commissaris djindral handak mahirit sekalian manoesia itoe akan bole mambawak berboeat pakerdjaän jang akan manjantousakan marikaitoe adapoen Compagnie telah banjak roegie dan harta serta kamatian manoesia oleh manolong marikaitoe manjihakan [3]) sekalian orang jang mahilangkan hoekoem dan adat orang toea-toea dahoeloe-dahoeloe itoe dan lagie sekalian parsaän compagnie dari passar die sinie dan padjak-padjak telah dihantikan kapada marikaitoe sebab jang damikian rasanja membawak-membawak kapada kabaratan marikaitoe dan oepah-oepah kopie itoepoen telah dikadangkan darie

[1]) lees: tiada.
[2]) vul aan: tatab
[3]) bedoeld is: manjiahkan, Minangk.-stam: siah.

pada dahoeloenja tambahan poela prentah toean Besar kapada kamie mantjarie orang-orang pada lain tampat atawa di sinie jang akan mandjadie koelie jang tatab serta poela manantie pedattie-pedattie darie Batawie dan koedanja poen soedah ada di sinie akan mahangkat barang-barang itoe itoelah akan mamboewat kasanangan marikaitoe darie pada pekerdjaan koelie-koeli harie itoe inilah akan mamboewangkan kasoesahan inie dan kasoesahan jang lagie tinggal itoepoen soedah dihilangkan djoega dan lagie poela toean Besar Commissaris djindral wakil maharadja wolanda handak manjampeikan maksoednja tidak lain darie pada pikir jang bawak kabadjikan diatas kadoea pihak kita yaitoe perkara jang pertama tiada boleh marika itoe berprang-prang saorang akan lainnja sapertie jang teleh soedah itoe sama ada prang batoe atawa dengan sendjata atawa lain-lain roepa paparangan atawa manjimpan dandam dan kasoemat dan djika ada barang apa persalisihan marikaitoe dalam tiap-tiap loehak dan negory atawa kampong dalam sekalian laras-laras itoe hanja handaklah di baratie oleh sekalian kapala-kapala itoe dengan kabadjikan sapertie bagimana adat perhoekoeman dalam negory dan apabila marikaitoe kapala-kapala mintak tolong pada compagnie masoek dalam hal itoe nantie compagnie bole memboewatie serta mahabiskan selisih itoe dengan moefakat serta kapala-kapala marika itoeitoe djoega barang siapa marikaitoe jang tiada menoeroet kapoetoessan itoe atawa menjarang dengan koewassanja akan sekalian loehak-loehak atawa negory atawa kampong-kampong nantie compagnie akan menolong orang jang kanei parang itoe compagnie tertjampoer dalam perkara inie sebab mandjagahie persalisihan marikaitoe jang telah biassa mambawak kapada kabinasaan marikaitoe sandiri sopaya tiap-tiap negory itoe tingal dengan kasanangan dalam perdamaiannja akan mambawak kapada kabadjikan marika itoe oleh sebab itoe patoet poela marikaitoe marabahkan benteng-benteng dan paret-paret tiap-tiap loehak dan tiap-tiap negory sopaya malengakan dalam hatie marikaitoe mamboewat prang-prang sapertie jang telah soedah itoe dan compagnie nantie bole mamboeat kotta atawa benteng pada tiap-tiap batas jang patoet atawa dimana tempat jang patoet sopaya djangan orang bangsa lain datang menjarang tiap loehak atawa negory-negory marikaitoe. Kadoea perkara toean Resident atawa toean-toean lain jang telah mamegang prentah darie compagnie tidak sekalie-sekalie bole tjampoer

dalam adat dan perhoekoeman persalisihan marikaitoe serta barang apa koekoewasaan Radja-Radja dan Penghoeloe dalam adat marikaitoe dan lagie kaloe marikaitoe dan lagie kaloe marikaitoe handak maangkat Radjanja yalah dengan kasoekaan pamilihan oleh karapatan marikaitoe dengan adat jang telah di biasakan dahoeloe-dahoeloe djoega serta segala perkara oetang pioetang atawa apa-apa silang salisih-salisih jang lain-lain darie pada itoe atawa kawin atawa thalak atawa matie kapala-kapala itoe mahabiskan sendirie dengan adat-adat negorijnja serta tiada poela compagnie tjampoer dalam perkara boenoeh mamboenoeh atawa maling tjoerie biar samonja itoe marikaitoe kapala-kapala mehabiskan sendirie malainkan compagnie tjampoer apabila ada orang mahangkat paparangan atawa manoelakan prentah compagnie atawa mamoenoeh dan maroesakan orang compagnie dan mantjoerie atawa mahilangkan barang-barang compagnie barang siapa mandapat salah dalam perkara itoe di hoekoem dalam madjalis kapala-kapala bitjara di Padang katiga perkara nantie compagnie akan mambarie gadjie barang siapa-siapa kapala-kapala orang malayoe jang di kasoekainja akan mandjadie wakil compagnie mambawak bitjara pada sekalian marikaitoe dan akan mambrie tjarito kapada compagnie baik dan djahat tetapie tiada bole lebih koewasanja darie pada adat-adat kapala-kapala jang lain itoe. Kaampat perkara toean Besar Commissaris djindral mengandakie sapertie tolongannja diatas marikaitoe jang sahinga inie kaätas apabila ada moesoeh compagnie handakla marikaitoe menolong dengan orangnja serta dengan alat sendjatanja sebab ada jang damikian itoe tiada bergoena compagnie melatakan soldadoe banjak disinie jang akan manggadangkan balandja compagnie sebab itoe nantie apabila datang prang compagnie mintak orang itoe pada tiap-tiap negory berapa patoebnja dan lagie handakla segala djalan-djalan dan djambatan-djambatan paliharakan sapertie patoeb dan compagnie poen menolong poela memboewati itoe dengan pekakas-pekakas serta orangnja sekalie. Kalima perkara compagnie tidak mamintak akan marikaitoe barang apa-apa tjokei oewang malainkan compagnie handak menjoeroeh marikaitoe bertanam kopie banjak atawa lada hitam akan kabadjikan kapada marikaitoe sebab itoe compagnie bole perlabaän poela dan paker

menjoeroeh mandjaga-mandjaga dengan orangnja sendirie sopaya mendjadie perboewatan itoe

mendjoewalkan barang marikaitoe nantie compagnie boewatkan 'goedang

mendjoewal garam dan lain-lain perniagaan dan lagie
sekarang inie sopaya djangan soesah
marikaitoe

dan dengar oelihmoe hei sekalian manoesia jang dalam passisir atawa jang di darat akan perdjandjian jang pandak inie inilah perdjandjian jang membawak hidoep marikaitoe dengan kasanangan sama-sama doedoek dengan compagnie serta poela bole mamalikarakan negory dan roemah tanganja darie pada katjilakaän prang-prang serta akan mambawak kasantousaän adapoen dahoeloe telah di mintak orang akan marika itoe lebih dahoeloe darie pada perdjandjian jang terseboet itoe sebab kapala orang compagnie jang mamegang prentah salah mengartinja akan mamikirkan djalan jang patoet tampat mandapat perlabaän compagnie dengan kasanangan kadoewa pihok inie kerna itoelah sekarang kamie tarangkan akan marikaitoe sekalian perdjandjian jang tersaboet inie tjoekoeblah menjampeikan kahandak compagnie sebab perdjandjian itoe lebih banjak timboel kaoentoengan compagnie darie pada tjokei jang di atas perniagaän jang kaloewar masoek kalaoet serta darie djoewal balie kopie dengan garam Tambahan poela perlabaan gadang oleh compagnie dengan peroentoengan inie akan membawak ramie perniagaan dan membaikan [1]) kadatangan kapal jang manambahie razkhie diatas bariboe-bariboe manoesia dalam negory wolanda dengan atoeran inie mandjadikan santousa dalam negory inie sebab itoelah prentah dan maksoed darie daulat maharadja wolanda jang mangasihie kasanangan serta handakla sekalian marikaitoe jang dalam parentah akan berbagia dengan rata dalam sekalian kaoentoengan perlabaän jang datang dariepada sepertie pamarentahan bapak diatas anaknja serta handak maramikan perniagaan sopaya akan bertambah-bertambah kabadjikan negory wolanda dan negory inie hei sekalian manoesia dalam passisir dan di darat kamie menjatakan sekalian perkataän inie dengan trang dan ichlats hatie kamie sebab

[1]) Lees: membanjakkan.

itoelah titah jang dibarikan kapada kamie salama-salamanja tiada akan bole perdjandjian jang lebih baik darie pada inie dan lagie pardjandjian kasantousaän inie terbit darie pada kadatangan toean Besar Commissaris djindral sendirie kamarie sebab perlihatannja sendirie barang apa-apa jang akan mendjadie kabaikan kapada marikaitoe dengan kapada compagnie kerna itoelah kamie ingatkan akan marikaitoe trimakanlah perdjandjian inie dengan soekoer menoeroet jang tersaboet itoe dengan ichlats hatie serta kamie djandjikan dengan marikaitoe dengan nama toean Besar commissaris djindral wakil daulat mahardja wolanda jang tiada sekalie bole di obahie salamanja màrikaitoe tiada bole akan mamhoewat barang pakerdjaän jang maoebahkan perdjandjian inie adanja.

Tertoelis di Padang pada 25 October 1833.

Uit allerlei bijzonderheden blijkt dat het transscript naar den met Arabische letters geschrevenen tekst is gemaakt, en niet omgekeerd. De schrijfwijze van den naam Van Sevenhoven kan alleen uit de Arabische spelling verklaard worden, de woordverdubbeling wordt ook in den gelatiniseerden tekst steeds door de «angka doea» aangeduid, en zoo is er nog veel meer. Trouwens de hiaten in den bovenstaanden tekst beantwoorden aan de gaten of onleesbare plekken van het origineel. Blijkbaar zijn beide bewerkingen niet als twee afschriften van één model vervaardigd, doch is lang na het gereedkomen van de rol, waarschijnlijk — naar het schrift te oordeelen — enkele decennia later, de transscriptie daarvan op papier gebracht. Bovendien bevat de rol iets orgineels dat het afschrift niet heeft, en wel de authentieke handteekening van Van Sevenhoven met den in die dagen onmisbaren ingewikkelden krul er onder!

En nu het Maleisch der proclamatie. Het spreekt vanzelf dat het vol met minangkabauïsmen is, zooals d i t a t a b k a n, p a t o e b, t j o e k o e b met de slot b die deze woorden in de spelling typeert, met Minangkabausche formaties als m a h a n g k a t, m a h i l a n g-k a n, m a o e b a h k a n, en met Minangkabausche woorden als k a n e i, m a r o e k o en dergelijke. De qualiteit der gebezigde taal is niet slecht, althans heel wat beter dan van menig stuk in dien tijd, of in iets lateren tijd, in het zgn. dienst-Maleisch gesteld.

Of de bevolking voor wie het document bestemd was den

inhoud werkelijk geheel begrepen zoude hebben, ziedaar eene vraag even moeilijk te beantwoorden als de vraag of het haar wel in al hare geledingen bereikt heeft, en of zij de bedoeling ervan wel kon begrijpen. Het antwoord op deze vraag hangt ten nauwste samen met de beoordeeling van de mérites der proclamatie, en voor die critiek is, nu bijna een eeuw na hare vervaardiging is voorbijgegaan, noch aanleiding noch noodzaak meer.

In elk geval scheen het de moeite waard van de zich niet vaak voordoende gelegenheid: een ouder staatsstuk bekend te maken in den oorspronkelijken vorm, te profiteeren, vooral nu het geldt een manuscript, dat in het bezit gekomen is van het Instituut, welks 75-jarig bestaan wordt herdacht met de publicatie van dezen feestbundel.

TWEEËRLEI D IN HET MALEISCH. [1]

DOOR

PROF. DR. PH. S. VAN RONKEL.

In het Javaansch en het Madoereesch bestaan, gelijk wel bekend is, twee D-klanken, een linguale (ꦝ) en een dentale (ꦢ). Voor de vergelijkende taalkunde is dit verschijnsel niet van zooveel belang als men zoude denken, en dat wel wegens de vele onregelmatigheden. Wij weten wel dat tegenover een Javaansche ꦢ in het Maleisch veelal een dj staat, en tegenover de ꦝ een r, ook op het eigen gebied van het Javaansch, maar de afwijkingen zijn te veelvuldig, ook in een ouder stadium der taal, om met vrucht de twee nuances van deze media als middel van taalvergelijking te kunnen doen strekken. Al verwachten wij op taalvergelijkende gronden nu en dan de D en niet de Ḍ, of omgekeerd, de uitspraak der klanken in het Javaansch staat vast; voor den Javaan zijn de overigens gelijkluidende woorden met een begin-D en een aanvangs-D verschillende termen. In het Javaansche schrift worden ze steeds onderscheiden, en even onbetwijfelbaar in het pégon, het Javaansch met Arabisch schrift, waarin de ꦝ met een d a l met één of drie stippen er onder wordt voorgesteld.

In het Maleisch nu bestaat geen dentale D, zoodat aanduiding door een bijzonder teeken niet te verwachten is. Toch treft men uitsluitend in oude handschriften tweeërlei D aan, een geschreven met een د, een met een د met een puntje of drie puntjes er onder. Van onderscheiding der D-klanken is op Maleisch taalgebied niets bekend; de naast verwante talen kennen ze evenmin, zoodat dit op Sumatra onbekend klankverschijnsel niet in schrift behoeft uitgedrukt te worden. Toch is zulks het geval, en wel alleen in oude manuscripten; hieruit de conclusie

[1]) Zie excerpt van dit opstel in het Verslag van het derde congres van het Oostersch Genootschap in Nederland, 1923, bl. 27.

te trekken, dat in den tijd der vervaardiging van die stukken, de 17ᵉ en het begin der 18ᵉ eeuw, het onderscheid wel bestond, zoude, hoewel door dit grafisch verschijnsel gesteund, fonetisch onaannemelijk zijn, omdat, zooals gezegd, geen der aangrenzende talen het bezit. Historisch zou het zeer onwaarschijnlijk genoemd moeten worden, aangezien een dergelijk klankverloop, dus: samenvallen van linguaal en dentaal op Sumatra en omgeving niet bekend is. De dubbele aanduiding der D komt, zooals wij zeiden, alleen in oude schrifturen voor; daarvan zij het volgende vermeld.

Tot de oudst bekende Maleische handschriften behooren die van Erpenius, thans in Cambridge, waar ze sedert den dood van den hertog van Buckingham, die Erpenius' manuscripten op een veiling te Antwerpen gekocht had, berusten (Zie Bijdragen XLVI, blz. 5). In die oude geschriften komt de geteekende D dikwijls voor, [bl. 13, noot 1: (d met één punt en d met drie punten er onder) occur very frequently in this MS, and also in some other ones]. In de beschrijving der handschriften wordt gewezen op daji (= dahi) en darah met de d with three dots (This letter is found in many Malay manuscripts (ib bl. 17), terwijl bij de behandeling der eigenaardige lettervormen wordt melding gemaakt van datang, ada, adapoen, daging, didatanginja en didengarnja, alle met de bewuste gewaarmerkte letter (bl. 22, ڎ is sometimes written with three dots).

Diezelfde handschriften worden vermeld in W. G. Shellabear's Account of some of the Oldest Malay MSS now extant, in Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, N° 31, 1898, blz. 107 en volg, in welk artikel ook van andere schrifturen van het begin der 17ᵉ eeuw rekenschap gegeven wordt, zooals brieven uit Atjéh, het vermaarde epistel van den Atjéhschen koning aan koningin Elisabeth, het schrijven van dien vorst aan koning James I van Engeland, en het Seri-Rama-HS te Oxford, waarover in deel 75 van deze Bijdragen (bl. 385) gehandeld is. De auteur wijst er op dat «the letter dal is frequently written with three dots under it, which appears to me to be an indication of Javanese influence, for in that language there are two d sounds, one of which is distinguished at the present day when writing in the Arabic character by placing three dots under it». De facsimile's van enkele brieven vertoonen de bewuste D, in andere ontbreekt ze geheel en al. De woorden ḍatang,

aḍa en ḍaripada worden nu en dan met de gestipte dal geschreven; maar «it will be found that the Javanese dotted dal is used several times... but not at all consistently.» Noch in aḍa en ḍari, noch in aḍipati kan echter aan Javaanschen invloed gedacht worden; laatstgenoemd woord wordt immers in het Javaansch met de dentaal geschreven (wat nog niets bewijst voor een systeem, daar dat zelfde woord op éene bladzijde twee maal zonder de stip geschreven wordt.) Wel merkwaardig is dat het fragment van het oude Oxfordsche Rama-handschrift geen enkele dal met punt vertoont, wat straks toegelicht wordt.

In het uitvoerig relaas van denzelfden schrijver over The evolution of Malay spelling (Ib. n° 36, blz. 75—137) wordt van de zaak geen gewag gemaakt.

De zaak is dus opgemerkt en besproken, en uit het weinige dat er over geschreven is blijkt duidelijk, dat in de onderscheiding geen systeem bestond. Hierbij mogen wij niet blijven staan. Een negatief resultaat als dit is niet voldoende; het kon zijn dat in een of ander handschrift wèl systeem bestaat, zoodat het aangewezen was een bepaald specimen te onderzoeken. De materie is echter zeer gering. Een handschrift uit Java was niet aanbevelenswaardig, daar contagium met de Javaansche onderscheiding voor een aan pégon gewenden copiïst onvermijdelijk kan geweest zijn, althans voor woorden, als datang, dalam enz. die Javaansch en Maleisch beide bezitten. Eigenlijk kon slechts één HS. dienst doen, nl. codex. 2016, van 1116 A.H. = 1704 A. D. (H. H. Juynboll, Catal. der Maleische en Soend. handschriften ter Univ. Bibl. te Leiden, blz. 271).

De taak was dus: alle gevallen te registreeren waarin de geteekende D optreedt, èn in stamwoorden èn in voorvoegsels èn in bepaalde letterverbindingen.

Eenige veel voorkomende woorden mogen als voorbeelden dienen.

Het woord daripada kan al of niet met ḍ [1]) op vierderlei manier geschreven worden; de toestand is dat ḍaripada 150, daripada 15, daripaḍa 2 en ḍaripaḍa 5 maal voorkomt. اد komt 18 malen voor, aḍa 21, soms de beide schrijfwijzen op éen regel; ادڤون 16, aḍapoen 35 maal. تياد 170 en tiaḍa

[1]) Wegens typografische bezwaren is de geteekende dal door een ḍ vervangen.

12 maal. دڠن slechts 8, maar ḍengan ontelbare malen voor. دو 25 tegen ḍoea eenmaal; قد of كند tallooze keeren en paḍa 14 maal; جاد 87, djaḍi 6 maal. داتڠ 20, ḍatang 14 maal, هندق 25, henḍak 60 maal, ديري 8 en ḍiri 86, داڤت 30 en ḍapat 84. دالم bijna voortdurend, ḍalam 8, in ددالم ḍidalam en diḍalam is geen regelmaat, سده 36, soeḍah 5, maar كسداهن 14 en kesoeḍahan slechts een maal.

Het woordje دان, dat natuurlijk ontelbare malen voorkomt, heeft nooit de ḍ.

Het preefix د di wordt 55 keer met, 42 × zonder de punten geschreven, het voorzetsel د di 66 maal met, en 32 maal zonder, soms in één regel, ja in één woord verschillend. Het resultaat is: absolute willekeur en stelsellooze onregelmatigheid; van systeem kan hoogstens bij Sanskritwoorden (boedi, boediman) die geen geteekende د hebben, en bij de verbinding nḍ, die bijna doorgaans de د mét punten heeft, gesproken worden.

Javaansche woorden zijn er slechts twee, nl. ḍalang, 2 maal, en mendem eveneens twee malen voorkomend, beide beantwoordend aan het pégonsysteem.

Bij al deze systeemloosheid zoekende naar frequentie van gevallen en algeheele afwezigheid of voortdurende aanwezigheid der geteekende letter, merkten wij op, dat op sommige bladzijden (82, 83 en 92) geen enkele ḍ voorkomt, op enkele (84, 85, 86, 87) slechts één, op twee bl. (88 en 93) twee, en alle mogelijke op drie, nl. 9, 10 en 100, waar zelfs het Arabische woord عدم met drie punten is voorzien, welke ketterij ook één keer met het woord مشاهدة is gepleegd.

Ten aanzien van deze regelloosheid kan men m.i. drie mogelijkheden van oorsprong aannemen. Ten eerste contagium door het Javaansch of het pégonsysteem; het gebruik in Atjéh en andere deelen van Sumatra zoude dan echter onverklaarbaar zijn, en buitendien zoude de schrijfwijze van in Javaansch én Maleisch gelijkluidende woorden zich dan voegen naar den Javaanschen vorm, wat uitgesloten is. Ten tweede: de systeemlooze aanduiding der dal-met-punt is een overblijfsel van een systeem dat diende om twee werkelijk bestaande D-klanken te onderscheiden; edoch, de naaste verwanten kennen die onderscheiding in 't geheel niet, zoodat deze mogelijkheid vervalt.

Ten derde: Arabische woorden als ذكر, ذاة e.d. zijn vermaleischt tot dikir, dat; die D was een andere dan de eigen Maleische D. De niet met die Arab. D uitgesprokene, dus met de gewone Maleische D voorziene, woorden heeft men vroeger bij het toepassen van het Arab.-Perzische schrift op de Maleische taal willen teekenen als afwijkend van de Arabische Dal-waarde. [1]) Ik veronderstel: dat oudtijds eene neiging, bijkans eene methode, bestaan heeft om alle Maleische D's te teekenen als niet Arabische; dat in die gewoonte weldra nalatigheid optrad; dat eindelijk het teekenen van de ڊ, oorspronkelijk in elk Arabisch-Maleisch schriftstuk vereischt, na tallooze malen vergeten, nu en dan weêr toegepast, soms geheel nagelaten te zijn, eindelijk als niet meer begrepen, geheel uit het gebruik verdwijnt.

Eenigermate met dit procédé te vergelijken is de wijze waarop in vele handschriften van verschillende tijdperken de G, d. i. de met één of drie punten bovenaan of één stip onderaan geteekende kaf wordt behandeld. In nauwkeurige manuscripten ontbreekt deze onderscheiding nooit, in minder goede wordt ze nu en dan, soms tallooze malen weggelaten, in slordige handschriften ontbreekt ze geheel, zoodat K en G niet verschillen. Bij onderzoek zou blijken dat in het al of niet plaatsen der stip(pen) hoegenaamd geen systeem heerscht; toen de behoefte om beide letters te onderscheiden voor slordig of vlug schrijvende copiïsten niet meer bestond, werd door hen de onderscheidmaking onregelmatig toegepast, soms verzuimd, nu en dan weêr aangewend, eindelijk verzaakt.

Zoo moet het ook met de geteekende D gegaan zijn. Eerst eene opzettelijke onderscheiding van de Arabische dal en de Maleische D, die als een andere werd gevoeld of verondersteld; later, toen die onderscheidmaking niet meer werd noodig bevonden, omdat het bewustzijn der verscheidenheid verdween, een onvast, weldra regelloos, gebruik, eindelijk: een geheel opgeven van eene niet meer begrepen overtolligheid.

Wellicht staat ons ter staving der theorie een bewijs, dat men argumentum e silentio kan noemen, ten dienste. Het uitvoerige oude Oxford-handschrift der Maleische Râma-geschiedenis heeft de geteekende D niet (volgens de beschrijving van Nicholson

[1]) Een met D beginnend Arab. woord wordt in het Jav. met een ꦢ, nooit met een ꦝ uitgesproken en geschreven.

en Greentree). In dat geschrift is, zooals de beschrijver er van in de Straits-Branch van het J. R. A. S. mededeelt, al het islamische geweerd; in dien betrekkelijk ouden tekst werd het dus niet noodig geacht het Maleisch tegenover het Arabisch als verscheiden, dat is: minderwaardig te teekenen; de dal van het Arabisch behoefde in dat specimen niet als iets bijzonders gewaarmerkt te worden. De neiging tot ontislamiseering der Maleische geijkte terminologie, die in bedoeld manuscript zich openbaart in het vervangen van gewone moslimsche termen door hindoesche, blijkt er ook in het nalaten van de onderscheiding tusschen Arabisch en Maleisch in een bepaalde klankaanduiding, welke onderscheiding zeker niet slechts het anders zijn van den Maleischen consonant, in casu de D, maar ook de hoogere waarde van den Arabischen klank, heeft moeten aangeven.

EEN EN ANDER OVER DE WET OP DE STAATSINRICHTING VAN NEDERLANDSCH-INDIË

DOOR

Mr. Ph. KLEINTJES.

Fallitur augurio spes bona saepe suo.
Ovidius, Heroides, epistola 16, (17) 234.

Welk een verschil in omvang en beteekenis tusschen het werkprogram van de regeering in 1853 bij de tenuitvoerlegging van het grondwettelijk gebod om aan Indië een regeeringsreglement bij de wet te geven en dat in 1923 bij de uitvoering van de jongste opdracht der grondwet aan de wetgevende macht om voor dat gebied de staatsinrichting vast te stellen.

In het eerstvermelde jaar begeleidde een magistrale memorie van toelichting een uitvoerig wetsontwerp, waardoor de regeering getuigenis aflegde van haar vasten wil om de taak bij de grondwet opgelegd zoo volledig mogelijk te vervullen door een algeheele herziening van het bestaande [1]). In het laatstgenoemde jaar beperkt zich het wetsontwerp van de nieuwe staatsinrichting volgens de eigen woorden der memorie van toelichting tot «de thans allereerst noodzakelijke herziening der centrale organisatie van wetgeving en bestuur» [2]), daar de regeering een algeheele herziening niet verkiest. Ja zelfs het aanvankelijk aan de beoordeeling van den Volksraad onderworpen ministerieel voorontwerp, een werk van bescheiden omvang, moest nog op menig punt worden ingekrompen [3]). Geen ontwerp van een volledige staatsinrichting, maar een fragmentarische inlassching van nieuwe

[1]) (L. W. C. Keuchenius), Handelingen der regering en der staten-generaal betreffende het reglement op het beleid der regering van Nederlandsch-Indië, Utrecht 1857, I blz. 21—41; II blz. 175—318.
[2]) Bijlagen Handelingen Tweede Kamer 1923/1924 **181**, 3, blz. 9.
[3]) Bijlagen t. a. p. noot.

bepalingen in het oude reglement, strekkende tot overdracht van bestuur en wetgeving aan de overheden in Indie, een daarmede in verband staande verandering in de regeling der centrale organen en een meer op zich zelf staande wijziging van enkele oude voorschriften. De in de grondwet met een élan van levenskracht aangeduide nieuwe toestand op staatsrechtelijk gebied vond niet de hem passende uitwerking op breede basis. Bij zulk een opvatting der regeeringstaak is het te begrijpen, dat de indruk gewekt werd van gebrek aan moed en vermogen om de zaak geheel onder de oogen te zien [1]). Hoe dit zij, uit de eigen verklaring van regeeringszijde valt de conclusie te trekken, dat met den beperkten opzet voor alles gezocht is naar den weg van den geringsten weerstand.

Terwijl de minister zich uitputte in het aanvoeren van argumenten ter verdediging van den beperkten omvang der herziening, heeft niemand in treffender bewoordingen doen gevoelen, dat met het voorgestelde aan de grondwetsopdracht niet was voldaan, dan deze bewindsman zelf, toen hij bij het mondeling overleg met de commissie van rapporteurs de toezegging deed «te zullen bevorderen, dat na de totstandkoming van het onderhavige wetsontwerp de wet op de Staatsinrichting in haar geheelen omvang aan een nadere herziening wordt onderworpen, behoudens dat inmiddels vereischte gedeeltelijke herzieningen niet uitgesloten zullen zijn [2])». Het is niet mogelijk scherper de ontoereikendheid van eigen werk alvast bij voorbaat te constateeren. De grondwet eischt een algeheele nieuwe staatsinrichting voor Indië's naaste toekomst zich aanpassende aan de moderne staatkundige behoeften van dat land en in plaats daarvan wordt in het kleed van het bestaande een staatsrechtelijke ordening aangeboden, welker herziening in ganschen omvang nog vóór de vaststelling daarvan door den voorsteller zelf wordt noodig geoordeeld.

Maar niet enkel valt een diepgaand verschil ten aanzien van het werkprogram der regeeringen in 1853 en 1923 te constateeren, ook treft het groote verschil tusschen de mondelinge behandeling der ontwerpen in de Tweede Kamer. In den ouden tijd een telkens weer oplaaiende beginselstrijd, vaak met hartstocht gestreden, met klimmende belangstelling gevolgd, nú een bespreking

[1]) Algemeen Handelsblad 18 Februari 1925, Ochtendblad, Tweede Blad.
[2]) Bijlagen Handelingen Tweede Kamer 1923/1924 **181,** 10, blz. 53.

zich kenmerkend door beginselonvastheid èn bij de regeering èn bij enkele op den voorgrond tredende afgevaardigden, gehouden onder afnemend interesse en geeindigd in een betreurenswaardige onverschilligheid.

De woorden van afkeuring over het «over stag gaan» des ministers bij beginselkwesties, door een Kamerlid gesproken [1]), typeeren de openbare behandeling in de Tweede Kamer al even raak als de curieuze frontverandering van de «zesmannen" dit doen. Vele der tegen den Wetgevenden Raad geopperde bezwaren deelende stelden deze zes afgevaardigden bij amendement voor dien Raad uit het wetsontwerp te laten vervallen en verder, in strijd met het voorstel der regeering, de bestaande regeling der samenstelling van den Volksraad te bestendigen, en acht dagen later geven zij als hun meening juist het tegenovergestelde te kennen: aanvaarding van den Wetgevenden Raad (evenwel onder anderen naam en met aanvulling van een paar leden) en niet-bestendiging van de regeling der samenstelling van den Volksraad [2]). Waarlijk, men zal dengenen, die naar aanleiding van deze zonderlinge parlementaire gebeurtenis twijfel uitspraken aan den noodigen ernst, waarmede de hoogste belangen van Indië's staatkunde werden beoordeeld en behartigd, geen ongelijk kunnen geven.

Het product, dat in het afgeloopen jaar onder den weidschen naam van «Wet op de staatsinrichting van Nederlandsch-Indië» in het staatsblad werd opgenomen, had de wetgevende macht even goed onder de werking van de grondwet van 1848 kunnen tot stand brengen. De grondwetswijziging in 1922 met haar met veel zorg maar niet steeds met de vereischte nauwkeurige duidelijkheid opgestelde waarborgen voor een eigen machtssfeer van Indië was voor dit voortbrengsel van wetgevingskunst zeker niet noodig geweest. Om dit poovere resultaat te verkrijgen had men zich die moeite wel kunnen besparen.

Het is van algemeene bekendheid, dat in den strijd der politieke meeningen de reactionnaire opvattingen de overwinning hebben behaald op de meer vooruitstrevende. Daar de nieuwe grondwetsbepalingen voor de overzeesche territoria zonder eenigen twijfel zeer vooruitstrevend waren, is het volkomen begrijpelijk,

---

[1]) Handelingen Tweede Kamer, 1924/1925 blz. 1602.

[2]) Bijlagen Handelingen Tweede Kamer 1924/1925, **32**, 11 en 15. Stuk n⁰. 15 dient „ter vervanging" van stuk n⁰. 11.

dat velen in deze wet de belichaming zien van een gedachte tegenovergesteld aan die, welke in de grondwet tot uitdrukking was gekomen.

Meer gepreciseerd: voor alles werd door velen strijd met de grondwet gezien in de volgende vier punten. In

a. het principieele voorschrift, dat de Gouverneur-Generaal bij de uitoefening van het algemeen bestuur in acht zal hebben te nemen de «aanwijzingen» des Konings, als niet vereenigbaar met de door de grondwet aan den landvoogd toegedachte groote mate van zelfstandigheid in bestuursaangelegenheden. Uit de wet blijkt niet, dat de Gouverneur-Generaal een grootere zelfstandigheid zal hebben dan die, welke hij onder het oude regeeringsreglement genoot. Van autonoom bestuursbeleid van den landvoogd, postulaat der grondwet, brengt de wetstekst niets terecht;

b. het opnemen en vastleggen voor de toekomst (behoudens natuurlijk wetswijziging) van allerhande inwendige aangelegenheden in de staatsregeling als in strijd met het grondwettelijk gebod om de regeling van de inwendige aangelegenheden over te laten aan in Indie gevestigde organen;

c. de toekenning van medeverordenende bevoegdheid aan het College van Gedelegeerden met terugdringing van den Volksraad als in strijd met de bedoeling der grondwet, dat die bevoegdheid zoude gegeven worden aan het centrale vertegenwoordigende lichaam, hetwelk wèl de Volksraad zelf, niet een college uit den Volksraad is;

d. het brengen van de regelingsbevoegdheid bij de Kroon voor de oplossing van conflicten ontstaan bij de uitoefening van de verordenende bevoegdheid tusschen Gouverneur-Generaal en Volksraad als in strijd met de beknotting van de macht des Konings in zijn wetgevende bevoegdheid en beperking tot «bepaalde onderwerpen» en «bepaalde gevallen».

Andere van vooruitstrevenden kant beweerde overschrijding van het grondwettelijk toelaatbare of nalatigheid van noodige regeling zal ik hier verder laten rusten.

Daarentegen moge niet onvermeld blijven, al was het alleen maar ter wille van de verrassende grondwetsinterpretatie, dat van behoudende zijde inconstitutionaliteit gezien is in het toekennen van medewetgevende macht aan den Volksraad op grond dat volgens de grondwet bij het overlaten van de regeling

van inwendige aangelegenheden aan in Indie gevestigde organen de Volksraad werd buitengesloten [1]).

Over het al dan niet gefundeerde van elk dezer gepretendeerde ongrondwettigheden is in woord en geschrift, in en buiten het parlement, in den breede uitgeweid, zoodat dit onderwerp, van verschillende zijden belicht, verder buiten beschouwing kan blijven. Maar één bewering van inconstitutionaliteit van de Indische Staatsregeling ten aanzien van een speciaal onderwerp heeft niet zoozeer de aandacht getrokken en verdient hier wel even gememoreerd te worden. Het betreft het onder *b* genoemde in art. 82 der Wet op de staatsinrichting van Ned.-Indië, hetwelk in zijn geheel luidt:

«De Gouverneur-Generaal stelt, behoudens het bepaalde bij het eerste lid van art. 90, in overeenstemming met den Volksraad, ordonnanties vast tot regeling van:

a. onderwerpen, de inwendige aangelegenheden van Nederlandsch-Indië betreffende, ten aanzien waarvan in de Grondwet, in deze wet of in andere wetten niet anders is bepaald;

b. andere onderwerpen, waarvan de regeling ingevolge eene wet of een algemeenen maatregel van bestuur bij ordonnantie moet geschieden».

Zoowel in een tot de Tweede Kamer gericht adres van de Nederlandsche Maatschappij voor nijverheid en handel van 14 Maart 1924 als in een hoofdartikel van het Algemeen Handelsblad van 2 April d.a.v. [2]) werd ten aanzien van dit artikel — toen nog slechts een ontwerp [3]) — betoogd, dat het eerste deel geheel in overeenstemming was met de grondwettelijke voorschriften, maar dat het tweede deel een bevoegdheid toekende, die nergens in de grondwet voor de in de overzeesche gebieden gevestigde organen wordt geëischt. Doordat dit laatstbedoelde deel uitdrukkelijk bepaalt, dat de Indische organen ook andere dan inwendige aangelegenheden zullen kunnen regelen, krijgen deze een veel uitgebreider competentie dan hun bij de jongste herziening onzer constitutie werd toegedacht. «Eene taak tot medewerking aan de uitvoering van wetten of algemeene maat-

[1]) Handelingen Tweede Kamer 1924/1925, blz. 1475, 1476.

[2]) Avondblad, Eerste Blad. Het artikel is met de doorzichtige naamsaanduiding „K—a" onderteekend.

[3]) Met een hier niets afdoende afwijking. In het ontwerp stond „onderwerpen, uitsluitend de inwendige aangelegenheden van Nederlandsch-Indië betreffende".

regelen van bestuur geeft evenwel de grondwet niet aan de in de kolonien gevestigde organen. En het wetsontwerp dat hier blijkbaar medewerking van den Indischen kolonialen wetgever gaat vorderen, immers hem opdraagt sommige onderwerpen bij ordonnantie te regelen, vergeet geheel dat van de toekenning van zulk een «selfgovernment» aan de koloniën, van het scheppen der bevoegdheid tot uitvoering van wetten en algemeene maatregelen met medewerking van koloniale organen, in de constitutie nergens sprake is [1])». «Aangezien voorschriften als in de artt. 135 en 144 lid 3 der grondwet met betrekking tot de Provinciale Staten en de gemeentebesturen gegeven inzake de medewerking tot de uitvoering van wetten, algemeene maatregelen van bestuur en provinciale verordeningen, voor de in de koloniën gevestigde organen in onze constitutie niet worden gegeven, schijnen op dit punt de aanhangige voorstellen niet in overeenstemming met de grondwettelijke voorschriften [2])».

Merkwaardige redeneering en averechtsche interpretatie van de grondwet, wanneer men let op de toekenning van het selfgovernment aan de gemeentebesturen onder de grondwet van 1848, die wèl van de autonomie, doch met geen enkel woord van dit zelfbestuur der gemeenten repte. En die toekenning vond plaats, terwijl bovendien de grondwet in art. 130 wèl van een selfgovernment van de provinciën gewaagde, zoodat er met het oog op deze tegenstelling aanleiding had kunnen bestaan voor het bezigen van een argumentum a contrario. Nu vraagt prof. Kranenburg in zijn bekend werk over het Nederlandsch constitutioneel recht: «Handelde Thorbecke dan ongrondwettig, toen hij in 1851 het self-government in de Gemeentewet plantte?» Het antwoord luidt: «Natuurlijk niet, de wetgever was daarin vrij [3])». Volkomen terecht, de grondwetgever had aan de gemeentebesturen als werktuigen van het rijksbestuur gedacht, doch die functie voor deze besturen niet vermeld. Het doen gelden van een argumentum a contrario zoude dan ook in deze aangelegenheid totaal misplaatst zijn geweest [4]). Van een uitsluiten van het selfgovernment kan geen sprake zijn. Zoo ook hier bij

[1]) Algemeen Handelsblad 2 April 1924.

[2]) Adres blz. 5

[3]) Prof. mr. R. Kranenburg, Het Nederlandsch Staatsrecht, Haarlem 1925, II blz. 221.

[4]) Zie verder t.a.p. blz. 182 en 216,

de toekenning van de bevoegdheid aan den Gouverneur-Generaal in overeenstemming met den Volksraad, om mede te werken bij de uitvoering van wet of algemeenen maatregel van bestuur door het geven van nadere regeling. Deze opdracht ligt geheel in den geest van de verwijding der bevoegdheidssfeer van de centraal-vertegenwoordigende lichamen in de overzeesche gebieden, die de grondwetsherziening in 1922 kenmerkte. Al spreekt de grondwet in tegenstelling met de regeling voor provincie en gemeente hier niet in uitdrukkelijke bewoordingen van deze functie, verboden waar is deze bevoegdheid niet, een argumentum a contrario is niet toegelaten.

Het was een schier ondoenlijke taak een oude wet als het regeeringsreglement, die eer te beschouwen is als een cultuurhistorisch gedenkstuk dan als een nog voor ingrijpende wijziging geschikte regeling, door het aanbrengen van honderden veranderingen en tal van aanvullingen zoodanig te verjongen, dat zij in de toekomst nog dienst zoude kunnen doen voor de ordening van geheel nieuwe staatkundige verhoudingen.

Hoewel veel overhoop is gehaald en hoofdstukken verhuisd zijn, is men er toch niet in kunnen slagen de Indische Staatsregeling aan een systematische en logische indeeling der stof te helpen. Het oude bleef nog te veel doorwerken in vorm en inhoud.

Wanneer men let op de groote politieke verandering, die de zelfbesturen in deze eeuw hebben ondergaan, dan treft het, dat men de fundamenteele onderscheiding in staatsrechtelijken toestand tusschen het rechtstreeks bestuurd gebied en het territoir der onder Nederlandsch oppergezag staande inheemsche rijken moet blijven zoeken in het tweede lid van een verscholen artikeltje — het tegenwoordige art. 21 —, terwijl aan de rechtspositie dier landschappen geen bepalingen van algemeenen aard worden gewijd.

Ook de aaneenrijging van de decentralisatiebepalingen van 1903 en de provincie-voorschriften met aanhang van 1922 doet denken aan de historische wording van een en ander, terwijl een opsmelten dezer artikelen gewenscht was geweest om te komen tot een gave ordening dezer speciale stof.

Bij het doorlezen van de Indische Staatsregeling valt verder vierderlei op.

Vooreerst, dat de wetgever in den jare 1925 ganschelijk verouderde bepalingen heeft gehandhaafd, welker aanwezigheid

van nul en geener waarde is en nog enkel de spotlust kan opwekken. Ik noem slechts het bevel in art. 169 vervat, om uiterlijk op den 1sten Januari 1860 de slavernij in heel Indie af te schaffen; den plicht, in het zelfde artikel opgenomen, om de maatregelen tot voorbereiding en geleidelijke trapsgewijze uitvoering van die afschaffing, zoomede de vergoedingen, welke daarvan het gevolg kunnen zijn, bij ordonnantie vast te stellen, terwijl die gansche materie reeds in 1859 bij de wet geregeld werd en thans morsdood is; de opdracht in art. 171, om de rechten en verplichtingen der meesters ten aanzien van de in Indie aanwezige slaven te regelen, een bepaling, welker uitvoering vijf en zestig jaar geleden al onnoodig was geworden; de goedgunstige vergunning aan het gouvernement in art. 51, om te beschikken over inlandschen grond tegen behoorlijke schadeloosstelling ten behoeve van de op hoog gezag ingevoerde cultures, terwijl die cultures al vele jaren tot de geschiedenis behooren. Het opgesomde is niet het eenige afgestorven hout, dat in de nieuwe wet werd overgeplant.

Ook het behoud van het woordje «voorloopig» in het bevel van art. 48, om voorloopig met de landrenteheffing volgens den gemeentelijken of dorpsaanslag voort te gaan, na een tijd van beraad van ongeveer drie kwart eeuw, getuigt wel van een angstvallige voorzichtigheid, die verbazing wekt.

Ten tweede valt op, dat de wetgever van deze gelegenheid geen gebruik heeft gemaakt, om bepalingen van algemeen erkende foutieve uitdrukkingen te zuiveren. Ik denk hier aan den eed, dien de Gouverneur-Generaal, Luitenant-Gouverneur-Generaal en de raden van Indie na hun benoeming afleggen. Volgens artt. 5, 6 en 12 hebben zij onder eede te verklaren, o. a. dat zij om tot die ambten te worden benoemd, directelijk of indirectelijk, aan geen personen, eenige giften of gaven beloven zullen. Reeds in 1887 was bij de grondwetsherziening de zinsnede «noch beloven of geven zal» in het eedsformulier der Kamerleden geschrapt. Buys deelt mede, dat die woorden wegvielen, omdat wie benoemd is, moeilijk kan verklaren, dat hij om benoemd te worden niets beloven of geven zal[1]).

Wanneer men er nu op let, dat in het eedsformulier van de Volksraadsleden, te vinden in art. 59, de woorden «beloven zal» niet voorkomen, had men toch mogen verwachten, dat die

[1]) Mr. J. T. Buys, De Grondwet, Arnhem 1888, III, blz. 177.

in dit verband onmogelijke uitdrukking in de eedsformulieren van de genoemde hoogwaardigheidsbekleeders zoude zijn geschrapt. Welke tegenstand had kunnen rijzen tegen het opruimen van deze slordigheid in gedachten, die eenvoudig aan de grondwet van 1848 was ontleend, doch nù in onze constitutie niet meer voorkomt?

Ook het ambtsdelictenartikel betreffende den Gouverneur-Generaal had verbeterd moeten worden (art. 27) en het woord «verdragen» past met het oog op den tegenwoordigen staatkundigen toestand van Indië's territoir niet meer in art. 34. Ik volsta met deze enkele gevallen als sterk sprekende voorbeelden.

Over het geheel had bij de herziening van het regeeringsreglement meer rekening kunnen zijn gehouden met te dien aanzien opgedane ervaring en met hetgeen de wetenschappelijke beoefening van het indisch staatsrecht had te berde gebracht. Van gebruikmaking van een en ander had de nieuwe wet veel kunnen profiteeren.

Ten derde valt op, dat bij het maken der overgangsbepalingen niet gestreefd is naar grootere nauwkeurigheid. Men lette eens op den tweeden zin van overgangsbepaling V, luidende: «Tot zoolang (d. i. «totdat het College van Gedelegeerden is gekozen door een volgens de nieuwe voorschriften samengestelden Volksraad») blijven de oude artt. 20 tot en met 26, 29 tot en met 33, 35 en 131, tweede lid, derde lid onder *d* en *e*, en vijfde lid, van het Reglement op het beleid der Regeering van Nederlandsch-Indië ongewijzigd van kracht, met dien verstande dat in stede van: «onderwerpen» en van: «ontwerpen van algemeene verordeningen» wordt gelezen: «ontwerpen van ordonnanties».

De bedoeling zal wel geweest zijn, dat de wijziging enkel betrekking heeft op art. 131 Rr., maar het staat er niet. Grammaticaal slaat de aan te brengen verandering mede terug op den inhoud der te voren genoemde artikelen. Brengt men dit in practijk, dan komt men tot ongerijmdheden. De tekst had dus preciezer moeten zijn.

Ook overgangsbepaling III is weinig gelukkig geredigeerd. Er staat niet in die bepaling, dat die en die artikelen «buiten werking blijven» totdat een nader omschreven gebeurtenis plaats grijpt, zooals overgangsbepaling V ten aanzien van hoofdstuk III en overgangsbepaling II inhoudt; zij laat daardoor na precies

aan te geven, in hoever zij de oude bepalingen van het hoofdstuk betreffende den Volksraad ook na 1 Januari 1926 voorloopig in stand houdt. Men mag aannemen, dat in verband met overgangsbepaling IV ondersteld wordt, dat de nieuwe artikelen, voor zoover zij de samenstelling van dat college betreffen, niet, doch overigens wèl met 1 Januari zijn in werking getreden. Maar met deze oplossing is men niet uit alle moeilijkheid geraakt. Nemen we bijvoorbeeld art. 57 lid 1, luidende: «De Volksraad stelt een Reglement van Orde voor zijne vergaderingen vast.» Past men het gestelde criterium toe, dan is dit voorschrift reeds in werking getreden. Maar moet de nù bestaande Volksraad dit artikel nog in practijk brengen? Natuurlijk niet; maar waarom geldt het voorschrift dan nù reeds?

Wat accuratesse betreft, schiet bedoelde overgangsbepaling bedenkelijk te kort.

Vervolgens is het onduidelijk in hoever de oude overgangsbepalingen I en II van het regeeringsreglement gehandhaafd bleven. Interessant is het, dat het Kon. Besluit in Ind. Stsbl. 1925 n° 447 (Ned. Stsbl. n°. 327) deze overgangsbepalingen niet vermeldt, hoewel zij toch niet uitdrukkelijk zijn ingetrokken. Op grond van de niet-afschaffing zal men haar handhaving — tegen de regeeringsopvatting in — wel moeten aannemen. Trouwens overgangsbepaling II (oud) lijkt met het oog op art. 82 lid 1 (oud) onmisbaar. Met den tekst van deze overgangsbepaling hangt weer overgangsbepaling I samen.

Ten slotte lijkt het zonderling, dat zoolang de nu nog niet in werking getreden artikelen van de Indische Staatsregeling buiten werking blijven, het begrip «ordonnantie» in de diverse wèl sedert 1 Januari jl. werkende bepalingen een ander is, dan het later zal zijn. In tal van artikelen is juist het woord «ordonnantie» gezet met het oog op de nieuwe beteekenis van dezen term.

Men kan slechts hopen, dat de overgangstoestand kort zal zijn. Die toestand vertoont het volgende verwarrende beeld. Men heeft

a. bepalingen van de nieuwe wet, die reeds in werking zijn getreden en toepassing kunnen vinden;

b. bepalingen van de nieuwe wet, die reeds in werking zijn getreden, maar die door haar onverbrekelijk verband met de

onder *c* genoemde voorschriften nog niet in practijk kunnen worden gebracht (voorbeelden: art. 22 lid 2 letters *h* en *i* en art. 167);

c. bepalingen van de nieuwe wet, die nog niet in werking zijn getreden;

d. bepalingen van de nieuwe wet, van welke ten gevolge van de onduidelijkheid der overgangsbepalingen niet met zekerheid vaststaat, of zij al dan niet in werking zijn getreden;

e. bepalingen van het oude regeeringsreglement, die gehandhaafd zijn;

f. bepalingen van het oude regeeringsreglement, waaromtrent twijfel bestaat, of zij gehandhaafd zijn;

g. bepalingen van de Indische comptabiliteitswet;

h. bepalingen, die men buiten de nieuwe wet, het oude regeeringsreglement en de Indische comptabiliteitswet moet zoeken (zoo geldt bijvoorbeeld art. 3 der wet van 31 Dec. 1906, Ind. Stbl. 1907 n°. 205 (Ned. Stsbl. 1906 n° 347), volgens welks tweede lid alle in Indië gevestigde personen, die vóór 1 Januari 1920 behoorden tot de met Europeanen gelijkgestelden, met hun afstammelingen onderworpen blijven aan de bepalingen voor Europeanen).

Geheel in het midden latende of de Indische Staatsregeling als een caricatuur van de door de grondwet voorgeschreven nieuwe staatsinrichting [1]) dan wel als een serieuze aanwinst van het staatsblad is aan te merken — immers in dit opstel is elke politieke beschouwing angstvallig te vermijden —, meen ik op grond van de bovenvermelde tekortkomingen in de wet, dat het nieuwe product van wetgeving, enkel uit een technisch oogpunt beschouwd, de hoopvolle verwachting, die de grondwet in 1922 had opgewekt, niet weinig heeft teleurgesteld.

[1]) Hoofdartikel in de Nieuwe Rotterdamsche Courant van 5 Maart 1925 Avondblad, D.

DE GESCHIEDENIS VAN GARUḌA

DOOR

Dr. H. H. JUYNBOLL.

(MET AFBEELDINGEN)

Het is bekend, dat de mythische zonnevogel Garuḍa een gewichtige rol vervult zoowel in de letterkunde, als in de beeldende kunst van Zuidoost-Azië. In Voor-Indië vindt men zijne geschiedenis niet alleen in het eerste boek (Ādiparwa) van het epos Mahābhārata, doch o.a. ook in de sprookjesverzameling Wṛhatkathā (edit. Brockhaus, t a r a n g g a 22, vers 181 vlg.), waar zij een onderdeel vormt van de geschiedenis van den w i d y ā d h a r a Jīmūtawāhana. Hoewel het beloop van het verhaal overeenstemt met het overeenkomstige gedeelte van het Ādiparwa, is het slot toch zeer afwijkend:

Nadat Garuḍa hier, evenals in het Ādiparwa, het a m ṛ t a aan Indra teruggegeven heeft, krijgt hij verlof, om voortaan de n ā g a's als voedsel te gebruiken. Dat duurt zoolang, totdat eindelijk de w i d y ā d h a r a Jīmūtawāhana zich in de plaats stelt van zijn vriend, den n ā g a Çangkhacūḍa, wiens beurt het was, om door Garuḍa verslonden te worden. Uit berouw erover, dat hij dezen w i d y ā d h a r a bijna geheel verscheurd had, belooft Garuḍa voortaan de n ā g a's niet meer te eten. Hij maakt zelfs de vroeger door hem gedoode n ā g a's weder levend, door het a m ṛ t a, dat hij vroeger op de goden veroverd had, op hen te sprenkelen.

In dezelfde Wṛhatkathā (t a r a n g g a 12, vers 138—143) komt ook de episode voor van het verslinden door Garuḍa van de beide vijandige broeders, die in een schildpad en een olifant veranderd waren. Hunne namen (Wibhāwasu en Supratīka) worden hier echter niet genoemd. De r ā k ṣ a s a-vorst Wibhīṣaṇa verhaalt aan Lohajangga deze geschiedenis om te verklaren, hoe de uitgestrekte bosschen in Langkā ontstaan zijn.

Naar Garuḍa is ook een p u r ā ṇ a genoemd, het Garuḍamahāpurāṇa, dat echter voor zijne geschiedenis weinig of niets bevat.

Van Voor-Indie tot Java overgaande, zien wij, hoe Garuḍa hier dikwijls op tempelreliefs afgebeeld wordt. Op de Rāma-reliefs van den Çiwa-tempel der Lara Djonggranggroep (Prambanan) wordt hij voorgesteld, als Wiṣṇu, wiens rijdier hij is, vereerend [1]). Ook in de tjaṇḍi Kiḍal wordt hij op de reliefs aan de Noord-, Oost- en Zuidzijde afgebeeld [2]). Op twee reliefs van tjaṇḍi Kĕḍaton [3]) in Oost-Java worden feiten uit zijne geschiedenis voorgesteld, n.l. hoe hij het vat met amṛta wegvoert en hoe hij de eilandbewoners in zijn wijd opengesperden bek lokt.

Wij laten thans eene vertaling volgen van dat gedeelte van het Oudjav. Adiparwa, waarin de geschiedenis van Garuḍa verhaald wordt (pag. 36—45 mijner uitgave), overeenkomende met afdeeling XXIII—XXXIV van het Indische epos (Bombay-editie, Āstīkaparwa).

Etasminn antare kāle Garuḍasya samudbhawaḥ [4]) (op dat tijdstip was de geboorte van Garuḍa). Toen Winatā tot slavin gemaakt was door Kadrū, dat was de tijd, dat Garuḍa uit het ei tevoorschijn kwam, terwijl Winatā er niet bij was. Als de glans van het vuur was zijn glans, die het luchtruim vervulde zoodat de tien hemelstreken door hem verlicht werden. Dat ziende waren de goden beducht, dat de wereldondergang zou komen en waren zij ongerust, dat de drie werelden zouden verbrand worden door het vuur van den wereldondergang. Toen sprak Agni:

«Weest niet bezorgd, gij goden! Dit is niet de tijd, waarop ik de drie werelden zal verbranden, want er is nog veel van het wereldtijdperk overgebleven. Wat is het dan, dat zoo schittert? Garuḍo balawān teṣāṃ [5]) (Garuḍa is krachtig onder hen.) Dat is de glans van Garuḍa, een zeer machtigen vogel, den zoon van Heer Kaçyapa bij Winatā. Mama tulya sutejasā [5]) (gelijk aan mij in schoonen glans). Zijn glans nu is gelijk aan de mijne.»

Zoo sprak god Agni tot de goden. Zij hielden op, ongerust te zijn en zij traden allen naar voren en prezen Garuḍa, zeggende:

[1]) W. Stutterheim Rāma-Legenden und Rāma reliefs in Indonesia (München, 1925), plaat 2 en 87. Vgl. ook J. Kats. Het Javaansche tooneel (Weltevreden, 1923). Rāma reliefs, pl. 1.

[2]) Publicaties Oudheidk. Dienst, deel I (1925), p. 12—14 met plaat 7 fig. a-c.

[3]) Stutterheim, o.c. plaat 226 en 227.

[4]) In den Sanskṛttekst (Calcutta ed. I, 1239, Bombay-ed. XXIII, 5): Etasminn antare cāpi Garuḍaḥ kāla āgate.

[5]) In den Sansk.tekst, (Calcutta, I, 1245, Bombay, XXIII, 10): Garuḍo balawān eṣa mama tulyaç ca tejasā.

«Twam ṛṣis twaṃ mahābhagas twan dewaḥ pathageçwara!

«Twaṃ prabhus tapanapratyas twaṃ nastrāṇam anuttanam! [1])

(Gij zijt een ziener, gij zijt bevoorrecht, gij zijt een god, o heer der vogels! Gij zijt een vorst, een verwarmende zon, gij zijt onze hoogste redding).

«Gij zijt een god, Garuḍa, gij zijt een groote ziener, gij zijt een groote wijze, gij zijt een god, gij zijt pathageçwara, gij zijt de heer van al wat vliegt.

Twaṃ prabhu, gij zijt hun vorst, tapanapratyaṃ, als de zonneglans is uw glans. Zoo is die. Tat twan trāṇam khagānuttama. Gij behoort ons te redden, want gij zijt de voortreffelijkste der vogels.»

Zoo luidde de verheerlijking van alle goden. Garuḍa was verheugd in zijn gemoed. Hij verminderde zijn glans en hield op te schitteren.

Mātur antikam āgacchat [2]) (hij ging naar zijn moeder) Hij kwam op de plaats, waar zijne moeder was, toen zij tot slavin gemaakt was door Kadrū, daar aan den oever der Melkzee. Hij werd verwelkomd door zijne moeder en zij gelastte hem, bij Kadrū te blijven. Nadat hij eenigen tijd Kadrū gediend had en bij haar gewoond had, wilde Kadrū zich gaan vermaken aan den oever van de zee. Zij gelastte Winatā, hare jongere zuster, te dragen en Garuḍa werd door haar bevolen, alle slangen te dragen, om met alle slangen weg te vliegen naar de zonneschijf. Zij werden verhit, uitgeput, getroffen door den fellen glans van god Aditya. Kadrū had medelijden, ziende dat hare kinderen door de hitte gekweld werden. Zij verheerlijkte god Indra, waarop er wolken kwamen uit de tien hemelstreken met bliksem en donder, die zeer luid daverde. Deze stortten regen uit, waardoor tenslotte het gemoed der slangen verkoeld werd. De slangen gingen weg naar allerlei richtingen, rondzwervende naar alle eilanden en gaande naar alle wouden. Dit was de oorzaak, dat Garuḍa vermoeid werd van het zoeken, waar de slangen gebleven waren. Wegens zijne vermoeidheid van het passen op alle nāga's, sprak Garuḍa tot zijne moeder:

«O moeder! Omdat ik het niet weet, wat is de reden hiervan,

[1]) Calcutta-edit. I, 1249, Bombay-editie, XXIII, 24—25.
[2]) Calcutta edit. I, 1279, Bombay-edit. XXV, 4.

waarom gij gehoorzaamt aan alle bevelen der nāga's en waarom gij alles doet, wat zij wenschen, dat gij mij gelast, op alle nāga's te passen, dat is zeer vermoeiend voor mij, want zij zijn ongezeggelijk en loopen naar alle richtingen. Doch ik weet er niets van, wat de reden ervan is, dat gij mij beveelt, op alle nāga's te passen.»

Winatā antwoordde: «Dāsī bhūtāsmy aham putra![1]) (Ik ben tot slavin geworden, mijn zoon!). Ach mijn zoon Garuḍa! Laat ik u mededeelen, dat ik hunne slavin geworden ben, omdat ik vroeger overwonnen ben in eene weddenschap met Kadrū; in al mijne handelingen mag ik mijne meesteres niet ongehoorzaam zijn, dat moet gij nu ook doen. Doch wanneer gij mij als uwe moeder bemint, vraag dan aan de nāga's, waarmede gij mij kunt loskoopen! Zeg dat tot de nāga's, opdat gij niet langer vermoeid zijt.»

Zoo sprak Winatā en Garuḍa begreep het ten slotte. Dit was de reden, dat hij alle bevelen der nāga's gehoorzaamde. Doch wanneer de nāga's zich niet lieten weerhouden, om zich ver weg te gaan verlustigen, dan werden zij opgegeten door Garuḍa, want hij was hongerig, omdat hij zonder weerstreven de nāga's ten getale van duizend bewaakte. Ten slotte vroeg hij aan alle nāga's:

«O gij allen, nāga's! Waarmede kan ik mijne moeder loskoopen, o nāga's?»

Alle nāga's spraken, zeggende: «Wanneer gij een einde wilt maken aan de schuld van uwe moeder, waardoor zij ophoudt, onze slavin te zijn, (doe dan het volgende): Er is iets, dat amṛta heet, verkregen door de goden, toen zij de (Melk)-zee karnden. Dat moet gij nemen als losprijs van uwe moeder voor ons, opdat uwe moeder niet langer slavin blijve.»

Zoo spraken alle nāga's. Garuḍa was verheugd over de nāga's. Hij nam afscheid van zijne moeder, om haar te vragen, wat hem tot teerkost zou kunnen dienen. Winatā sprak:

«Mijn kind, er is, naar ik meen, teerkost voor u. Ga naar een eiland, dat ik u aanwijs, waar caṇḍāla's [2]) wonen, aan den oever der zee, die voortdurend leed veroorzaken. Die moet gij eten als teerkost, terwijl gij het amṛta haalt. Doch als daar een brahmaan is, moet gij dien niet opeten, want brahmanenmoord is

[1]) Calcutta-edit. I, 1816, Bombay-edit. XXVII, 13.
[2]) In den Sanskṛttekst staat hier Niṣāda's in plaats van Caṇḍāla's.

verboden; het teeken daarvan zal zijn, dat uw keel heet wordt, alsof gij vuur inslikt, dan is er een brahmaan, die door u op-opgegeten is. Als dat zoo is, moet gij hem weer levend maken, want hij is gelijk uw vader Kaçyapa; hij is een brahmaan. Koester geen minachting voor iemand zooals hij, een wiku. Dit is mijn zegenspreuk, opdat gij slagen moogt in uwe onderneming.

«Pakṣau te mārutaḥ pātu, candrasūryyaç ca pṛṣṭhataḥ»
Çiraç ca pātu wahnis te, wāsawaḥ sarwatas tanum [1]),
(moge de wind uwe vleugels beschermen, de zon en de maan van achteren, uw hoofd bescherme het vuur en de Wasu's uw lichaam aan alle kanten).

«God Bāyu bescherme uwe beide vleugels, doch god Candra bescherme uw rug! Wat uw hoofd betreft, dat bescherme god Agni en de Windgod. Mogen alle goden uw lichaam beschermen, moogt gij slagen in uw werk, mijn kind!»

Zoo sprak Wīnatā, biddende voor haar kind. Garuḍa ging weg, naar de zee van Kuçadwīpa. Er was een streek aan den oever der zee; hij schudde zijne vleugels; het oostelijke gedeelte der zee werd door hem opgeschept, waardoor de aarde nat werd. De Aardgodin beefde en de toppen der bergen schudden, getroffen door zijne vleugels: De Niṣāda's [2]) vluchtten verschrikt weg, niet wetende, waarheen te gaan. De bek van Garuḍa was opengesperd, die was eene grot naar hunne meening, waarin zij meenden, zich te kunnen verbergen. Daar gingen zij allen in, mannen, vrouwen en kinderen; zij werden door Garuḍa ingeslikt: Zijn keel werd heet, waardoor hij begreep, dat een brahmaan door hem opgegeten was. Hij sprak:

«Wayam me brāhmaṇotpādyaḥ [3]) (Wij zijn uit brahmanen geboren). Ga gij uit mijn bek, o brahmaan, zoolang gij nog niet verteerd zijt, opdat het er niet toe kome, dat ik een brahmaan dood. Pāpeṣw api rataḥ sadā [4]) (al schept hij altijd behagen in slechte dingen). Wat hij ook moge gedaan

[1]) Zoo staat in de Bombay-edit. XXVIII, 14, doch in de Calcutta-edit. I, 1333 staat in den tweeden regel: çirasi mārutaçcāgni sarwwadewa çarīrakaḥ.

[2]) Hier wordt, evenals in den Sanskṛttekst van Niṣāda's, niet van caṇḍāla's gesproken.

[3]) In plaats van brāhmaṇotwadyah (Ādip. p. 39) lees ik brāhmaṇotpādyaḥ, zooals de O.-Jav. vertaler moet gelezen hebben blijkens zijne vertaling: wijil.

[4]) Calcutta-edit. I, 1341. De O-J. vertaler heeft deze woorden niet begrepen.

hebben, want alle rampen troffen hem, die een brahmaan doodt."

Zoo sprak Garuḍa, waarop hij den brahmaan met zijne vrouw uitbraakte, doch de lage Niṣādha's liet hij naar binnen gaan. Nadat hij den brahmaan uitgebraakt had, vloog hij de lucht in, na de caṇḍāla's opgegeten te hebben, doch hij was daardoor nog niet verzadigd. Hij zag zijnen vader, waarop hij hem voedsel vroeg, dat waard was, om door hem gegeten te worden. Zijn vader deelde hem mede, om aan te wijzen, wat hij moest eten, zeggende:

«O mijn zoon Garuḍa! Er zijn twee vorsten, waarvan de eene heet Wibhāwasu, zijn jongere broeder heet Supratīka. Beiden zijn zij van nature zeer driftig en begeerig. Hij verzocht de bezittingen, die hun vader nagelaten had, te verdeelen, doch Wibhāwasu wilde niet, dat de erfenis verdeeld werd, in de meening, dat zijn jongere broeder hem niet wilde [1]) dienen. Wegens het aandringen van zijn jongeren broeder, die de bezittingen verlangde, werd Wibhāwasu vertoornd en vervloekte hij zijn jongeren broeder:

«Hastitwaṁ samawāpsyasi [2]) (letterlijk: olifantschap zult gij verwerven). Tengevolge daarvan zult gij in een olifant veranderen, gij Supratīka.»

«Dit was nu de oorzaak, waarom Supratīka in een olifant veranderde; toen sprak Supratīka op zijn beurt eene vervloeking uit, zeggende:

«Kacchapas twam bhawiṣyasi [3]) (gij zult een schildpad worden). Gij zijt zeer gewelddadig jegens mij, gij Wibhāwasu, daarom zult gij in een schildpad veranderen.»

»Dientengevolge veranderde Wibhāwasu in een schildpad. Hoe groot is hij? Kūrmas triyojanadehaḥ (een schildpad, wiens lichaam drie yojana's lang is). De hoogte van zijn lichaam is drie yojana's. Wat den omtrek van zijn lichaam aangaat, die bedraagt tien yojana's. Zoo groot is de afmeting der breedte van de schildpad Wibhāwasu. Doch de olifant:

«Ṣaḍ ucchrito yojanāni (zes yojana's hoog). De afmeting van de hoogte van zijn lichaam is zes yojana's.

---

[1]) Inplaats van dalihanya'n anggah lees ik: dalihanya'n tan anggā.

[2]) Calcutta editie, I, 1361, Bombay-editie, XXIX, 22.

[3]) Calcutta-editie, I, 1362. Bombay-editie XXIX, 23 kacchapaḥ sambhawiṣyasi.

»Gajo dwā dwigunāyaḥ [1]) (de olifant tweemaal zoo lang). Wat zijne lengte betreft, zijne afmeting bedraagt twaalf yojana's. Deze olifant en schildpad strijden altijd in het water, waar zij vroeger gekomen zijn; alle wezens worden daardoor verontrust. Die moet gij eten, mijn zoon, als een middel, om alle zaken uwer moeder te doen slagen.»

Zoo sprak heer Kaçyapa. Garuḍa nu ging naar de plaats, waar de olifant en de schildpad zich bevonden. Daar gekomen, op de plaats van het meer, daar op de helling van den Himawān vond hij den olifant en de schildpad met elkaar strijdende. Hij greep hen beide en pakte ieder van hen met een poot en vloog toen het luchtruim in.

Er was een groote boom, die groeide op de helling van den Himawān, de oostzijde werd bespoeld door de golven van het water der Zoutzee, kāñcanamaya (uit goud gemaakt), zijn geheele lichaam bestond uit goud. Er was een tak, die naar het Oosten uitstak, çatayojanam āyatam [2]), honderd yojana's lang, de plaats, waar zich de 60.000 Wālakhilya's bevonden, volmaakte wijzen, wier lichaam zoo groot als een duim was, ten getale van 60.000. Zij werden de 60.000 Wālakhilya's genoemd. Marīciḥ piwet [3]) (zij dronken de luchtstralen), zij dronken den glans der zon. Daarheen richtte zich Garuḍa, om den olifant en de schildpad op te eten, zoo was zijne bedoeling. Zoodra hij er op neerstreek, brak de tak van den boom, niet in staat om zijn gewicht te dragen. Uit vrees, dat dat de 60.000 [4]) Wālakhilya's gestoord zouden worden en getroffen door het hout, was Garuḍa voorzichtig [5]) en nam den tak van den boom in zijn bek. De olifant en de schildpad waren in zijn linker- en rechterklauw. Hij vloog rond, om een plaats te zoeken, waar hij kon neerstrijken. Toen Garuḍa daar rondvloog, kwam heer Kaçyapa en vroeg vergiffenis aan de 60.000 [4]) Wālakhilya's, opdat hij zich niet zou schuldig maken aan brahmanenmoord en opdat Garuḍa geluk zou ondervinden. Alle Wālakhilya's gingen weg. Er was een berg, de Gandhamādana genaamd.

[1]) Bombay-editie, XXIX, 36; gajas taddwigunāyataḥ.

[2]) Bombay-editie, XXIX, 43: āyatā

[3]) Bombay-edititie, XXX, 15: marīcipāḥ.

[4]) In plaats van sahasra leze men in mijn editie, p. 41, r. 6, r. 10 v. b. r 4 en 2 v. o.: ṣaṣṭisahasra, zooals p. 41, r. 1 staat.

[5]) In mijne editie verandere men de punt achter kayu in een komma en leze men: prayatna.





Daarheen ging Garuḍa. Het was op bevel van heer Kaçyapa, dat hij daarheen ging. Daar at Garuḍa den olifant en de schildpad op. Hij vloog weg, doch de boomtak, dien hij in zijn snavel had, liet hij vallen op de helling van den Himawān, waar geen wezen verblijf hield, zoodat niemand dien op zich kreeg.

Bhakṣayāmāsa Garuḍas tāw ubhau gajakacchapau [1]) (Garuḍa at beiden, den olifant en de schildpad op).

Toen Garuḍa op den top van den Gandhamādhana gekomen was, at hij daar den olifant en de schildpad op. Hij was daardoor verzadigd. Nadat hij den olifant en de schildpad opgegeten had, vloog hij weg naar den Somaka-berg [2]), een berg in Çangkadwīpa, waar het amṛta bewaard werd.

Toen Garuḍa het amṛta ging halen, kwamen er wonderteekens tot god Indra: Indra's bliksemflits vlamde eensklaps op, met rook en vonken; er vielen meteoren uit den hemel; op eens viel er een bloedregen, plotseling verwelkten de bloemen van alle goden; de lotussen in het meer werden met stof bedekt, dat opgejaagd was door een ruwen wind. Zoo waren de voorteekenen. Toen sprak heer Wṛhaspati tot hem [3]):

«Met uw verlof, god Indra! Wees op uwe hoede voor de voorteekenen. Zij voorspellen stellig strijd, naar mijne meening. Er is geen andere reden hiervoor dan wat gij zelf vroeger de 60.000 [4]) Wālakhitya's gedaan hebt. Toen heer Kaçyapa een offer bracht, deden de goden mede met godsdienstige overpeinzingen. Toen kwamen er allerlei offerzaken. Bij die gelegenheid vervoerden de 60.000 [4]) Wālakhilya's een stengel van een palāça (Butea frondosa) met hen allen. Nu was er een spoor van een rund, vol water. Daarin daalden zij af, doch zij werden, naar het schijnt, bemoeilijkt door het water. Toen gij dit zaagt, moest gij eenigszins lachen uit minachting. Zij nu begrepen, dat zij gesmaad werden. Daarop brachten zij een offer, dat (een anderen) Indra tot doel had. Gij waart gerust. Toen nu het offer volbracht was, kwam heer Kaçyapa, hun beproefde vriend.

---

¹) Calcutta-editie, I, 1413. Bombay-edit. XXX, 30

²) Deze berg ontbreekt in den Sanskṛttekst. Wel wordt daar gesproken van de plaats, waar de soma (in de O. J. vertaling het amṛta) bewaard wordt.

³) In den Sanskṛttekst vraagt Indra eerst aan Wṛhaspati, wat die voorteekens beduiden.

⁴) In den O. J. tekst leze men (p. 42, r. 15 v. b. en 23 v. b.) ṣaṣṭisahasra-wālakilya in plaats van Sahasrawālakilya.

Ayam indras tribhuwane niyogād Brahmanaḥ kṛtaḥ[1]) (deze is op bevel van Brahmā tot koning in de drie werelden gemaakt). Met uw verlof, heer, deze tegenwoordige Indra was volgens het bevel van god Brahmā vroeger de vorst der drie werelden. Nu hebt gij echter een offer gebracht, dat ten doel heeft (een anderen) Indra, dit kan niet verijdeld worden. Er is echter een bevel van god Brahmā, dat niet veranderd kan worden. Na mithyā Brahmaṇo wākhyam[2]) (het woord van Brahmā is niet ijdel). Zoo zijt gij allen niet schuldig aan eene ijdele gelofte. Bhawatīndras patatrīnām (er ontstaat een vorst der vogels). Derhalve is de koning der vogels de vrucht, die gij allen verkrijgt.»

Zoo sprak heer Kaçyapa tot de 60.000[3]) Wālakhilya's. Zij gaven gehoor aan hem en schonken de vrucht van hun offer, twee eieren, aan heer Kaçyapa. Hij nu gaf deze aan zijne gemalin Winatā. De eieren braken open en werden tot twee vogels, khagotpattīti (zoo is het ontstaan van de vogels). De oudste heette Aruṇa en diende als wagenmenner van den Zonnegod. De jongste dat was Garuḍa, en deze komt nu, om het amṛta te halen. Zijne bedoeling is, zijne moeder los te koopen; groot is zijn macht.

Tāpasā Wālakhilyānām mama saṃkalpajau tathā[4]) (door de ascese der Wālakhilya's zijn deze beiden zoo ontstaan door mijne beslissing). Want de macht van Garuḍa is ontstaan door de macht de van 60.000 Wālakhilya's. Dit nu wordt aangeduid door de voorteekens. Weest niet achteloos».

Zoo sprak heer Wrhaspati, terwijl hij aan de godenschaar beval, het amṛta te bewaken, dit was hun doel. Allen vatten zij de wapens op, den berg Somaka omringende, waar het amṛta zich bevond. Garuḍa nu kwam, voorafgegaan door een onweerstorm, glans en duisternis; het stof dwarrelde door den wind, dien de vleugels van Garuḍa veroorzaakten; de tien hemelstreken waren onzichtbaar, alsof zij door nevel bedekt waren. De goden, die onder god Indra stonden, waren uitgeput. Hij

1) Calcutta-editie, I, 1453 Bombay-editie XXXI, 18.

2) Calcutta-editie, I, 1454. Bombay-editie XXXI, 19—20.

3) In den O. J. tekst leze men (p. 42, r. 15 v.b. en 23 v.b.) ṣaṣṭisahasrawālakilya in plaats van Sahasrawālakilya

4) Bombay-editie, XXXI, 27 De O. J. tekst geeft: patangga Bālakilyāni tapasaḥ phalayajñakaḥ.

beval god Bāyu, het stof te verwijderen. Zorgvuldig blies hij tegen Winatā's zoon en de duisternis werd doorgebroken. Toen zag men Garuḍa in het luchtruim zweven, die zich richtte naar de plaats, waar het amṛta zich bevond. Zij schoten allen op hem; hij werd getroffen door pijlen, werpschijven en donderbeitels; van allerlei aard waren de wapens, die door alle goden afgeschoten werden, doch van hen alle was er geen, dat hem deerde.

Zij werden krachteloos [1]) en braken af en geen haar van hem werd gekrenkt. Op zijn beurt zweepte Garuḍa de schaar der goden; zij werden weggedrongen, neergeworpen, ondersteboven gekeerd en omvergeworpen. De twaalf Sandhyā's waren op hare hoede, de goddelijke kinderen van god Dharma en Sandhyā, ten getale van twaalf; zij bevonden zich ten Oosten van den vorst der vogels, toen hij het amṛta wilde rooven. Doch in het Zuiden hielden de acht Basu's de wacht, acht goden, bijgestaan door de Gandharwa's; in het Westen hielden de elf Rudra's de wacht, allen met verschillende wapens in de handen. Wat het Noorden betreft, daar waakten de twaalf Aditya's [2]), van wie Indra de eerste was. Doch het bemoeilijkte Garuḍa niet, dat hij omringd was door de godenscharen. De vorst der vogels wankelde niet, doch op zijn beurt trachtte hij schade aan te richten met zijn uiterst scherpen snavel, waarmede hij de oogen der goden uitpikte. Dit nu veroorzaakte, dat zij bevreesd werden.

Susrāwa çoṇitam andhakaḥ [3]) (het bloed stroomde verblindend). Hun bloed stroomde, toen zij gepikt werden. Het werd duister, de aarde werd onzichtbaar, zij wisten niet, wat te doen. De goden werden overwonnen. Er was een vuur, dat de plaats van het amṛta omringde. Dit vlamde en straalde en verspreidde zich in het luchtruim. Winatā's zoon wist niet, hoe hij daardoor zou komen. Hij slurpte het water van de zee op, zoodat die droog werd en er niets van overbleef. Dit nu gebruikte hij als middel, om het vuur te blusschen. Het werd uitgebluscht. Hij kwam bij de grot, waarin het amṛta zich bevond;

---

[1]) Alingsém moet hier „krachteloos" beteekenen. Vgl. v. d. Tuuk, Kawi-Bal-Wdb. III, 827, s. v. verdorren, flets er uitzien. De beteekenis „verlegen" in mijn O. J. Woordenlijst, p. 498 past hier niet.

[2]) In den Sanskṛttekst worden de Sādhya's, Gandharwa's, Wasu's en Rudra's genoemd.

[3]) Bombay-editie, XXXII, 15: susruwuḥ çoṇitam bahu. — Calcutta-editie, I, 1485.

de deur van de grot was gemaakt uit het rad van een spinnewiel, dat onophoudelijk ronddraaide.

Tīkṣṇadhāram ayomayam [1]) (scherp van rand, van ijzer gemaakt). De top ervan was van ijzer, scherp als het zich opende; alle wezens, die in de grot zouden willen binnengaan, die zouden in duizend stukken gehakt worden door het rad. Toen nu Garuḍa dat zag, maakte hij zijn lichaam klein, opdat hij door de tusschenruimten van het rad zou kunnen doordringen. Daarbinnen gegaan zijnde, trof hij daar twee slangen aan, die het amṛta bewaakten. Van die slangen wordt verhaald:

Sadā cāṇimiṣekṣekṣaṇau [2]) (steeds zonder de oogen te sluiten). Dag en nacht sloten zij hunne oogen niet; alles wat zij zagen verbrandde zonder uitzondering.

Apica dīptalocanaḥ [3]) (en ook hunne oogen straalden). Want zij straalden voortdurend. Toen echter Garuḍa kwam, sloten zij hunne oogen en zij konden niets zien, vanwege den rajasampāta (het verschijnen van stof), de stof, die veroorzaakt werd door de vleugels van Garuḍa. Zij werden gepikt en dienden hem vervolgens tot voedsel. Toen nam hij het amṛta, dat in een pot was. Toen hij het luchtruim invloog, kwam god Wiṣṇu en sprak tot hem, zeggende:

Warado'smīti khecara [4]) (ik geef u een gunstbewijs, o vogel). Als gij dit amṛta begeert, Garuḍa, vraag dan iets aan ons, opdat wij u een gunstbewijs schenken».

Zoo sprak god Wiṣṇu. Garuḍa antwoordde:

«Het is niet gepast, dat gij ons een gunst bewijst, god Wiṣṇu, want uw macht is door mij overtroffen; hetgeen amṛta heet worde door u bewaakt, de plaats van ouderdom en dood. Doch ik: Ajaraç cāmaraçca syām [5]) (laat ik niet oud worden en onsterfelijk zijn).

Anādi (zonder begin of einde), niet onderhevig aan ouderdom of dood.

Amṛtena wināpy' aham (ook zelfs zonder amṛta), zonder het drinken van amṛta. Zoo is het met mij, vraag gij een gunst aan mij!"

[1]) Calcutta-editie, I, 1497. Bombay-editie, XXXIII, 2.
[2]) Bombay-editie, XXXIII, 7. Calcutta-editie, I, 1501.
[3]) Bombay-editie, XXXIII, 5.
[4]) Calcutta-editie, I. 1507. Bombay-editie, XXXIII, 13.
[5]) Calcutta-editie, I, 1508, Bombay-editie, XXXIII, 14.

Zoo sprak Garuḍa; god Wiṣṇu nu antwoordde:

«Uwe woorden zijn gepast, Garuḍa, er is niets verkeerds in. Schenk ons een gunst; opdat gij uwe gelofte niet verbreekt, verzoek ik U om mijn rijdier te zijn en laat het uw taak zijn, geschilderd te worden op het teeken van mijn vaandel.»

Toen god Wiṣṇu zoo sprak, dacht Garuḍa na; hij wilde niet, maar was bevreesd, om onwaarheid te spreken. Ten slotte stemde hij toe, tengevolge waarvan hij tot rijdier genomen werd door god Wiṣṇu. Zoo werd Garuḍa dan bevriend met god Wiṣṇu.

Toen kwam god Indra hulde brengen aan Winatā's zoon, omdat hij zijn bliksem niet verslonden had. Garuḍa sprak:

«Buitengewoon is de goedertierenheid van uw bliksem, god Indra; hij heeft zelfs geen enkelen veder van mij gedeerd. Hier geef ik u een vleugel van mij, als bewijs van hulde te beschouwen aan den ṛṣi, uit wiens been de bliksem gemaakt is [1]), opdat hij niet beschaamd worde."

Zoo sprak Garuḍa tot god Indra; hij schonk hem zijn vleugel.

Sureṣāṃ patra wakṣyāmi [2]) (ik zal spreken over den vleugel der goden). Ziende hoe schoon zijn vleugel was, werd hij Suparṇa genoemd door alle goden. Daar de macht van Garuḍa zoo groot was, trad god Indra naar voren en verzocht als gunst, dat het amṛta niet zou gegeven worden aan de nāga's, omdat hun inborst vijandig was jegens de goden. Garuḍa antwoordde:

«Wees niet ongerust, god Indra! Het is vrijwillig, dat ik dit amṛta aan de nāga's geef, want deze dient als losprijs mijner moeder."

Zoo sprak Garuḍa; daarop ging hij naar de plaats, waar de nāga's waren en gaf hun het amṛta, dat zich in een kruik bevond, waaraan kuça-bladeren hingen. Hij sprak tot de nāga's:

«Idam ānītam amṛtam [3]) (dit amṛta is gebracht). O gij slangen, alle! Hetgeen ik genomen heb in de godenwereld, dat moge de losprijs mijner moeder zijn, opdat prawṛtim anyataḥ, nu in het vervolg mijne moeder ophoude, uwe slavin te zijn. Mishandelt haar niet! Doch mijn laatste opdracht aan u is:

---

[1]) In den Sanskṛttekst heet de ṛṣi, uit wiens been de wajra gemaakt is, Dadhīci.

[2]) Dit corrupte vers ontbreekt in den Sanskṛttekst.

[3]) Calcutta-editie, I, 1536. Bombay-editie, XXXIV, 18.

Snātā manggalasaṃyuktāḥ [1]) (gebaad, verbonden aan eene plechtigheid).

De wijze van het drinken van amṛta is, dat gij U eerst moet baden en eene plechtigheid volbrengen. Zoo moet gij handelen!»

Zoo sprak Garuḍa en hij ging weg met Winatā, wederom terugkeerende naar hun hemelverblijf. De nāga's nu wilden amṛta drinken. Geen van hen wilde achterblijven, om op het amṛta te passen. Zij waschten zich tegelijk, terwijl zij eene plechtigheid volbrachten, uit vrees, dat iemand zou achterblijven, om amṛta te drinken. Bij hunne komst vonden zij het amṛta niet, daar dit was weggenomen door god Indra, nadat zij de badplechtigheid verricht hadden. De nāga's waren bekommerd en wisten geen raad. Er waren echter druppels amṛta, die hingen aan kuça-punten. Deze nu werden opgelikt door de nāga's. Hun tong spleet door de scherpte van het alang-alang-gras, tengevolge waarvan de nāga's tot nu toe dwijihwa, d.i. met gespleten tong zijn. Het alang-alang-gras echter is rein, daar het met amṛta in aanraking gekomen is volgens het verhaal. En de geschiedenis, hoe Garuḍa terugkeerde naar den hemel, nadat hij zijne moeder verlost had, is zeer reinigend voor hen, die haar aanhooren.

Wanneer men den Sanskṛttekst, waarvan de O. Jav. bewerking slechts een mager uittreksel is, vergelijkt ziet men, hoeveel uitvoeriger de eerste is. In de 23ᵉ afdeeling der Bombay-editie bijv. wordt Garuḍa vergeleken met Brahmā, Dakṣa, Indra, Wiṣṇu, Agni en Yama; In de volgende afdeeling wordt verhaald, hoe Garuḍa zijnen broeder Aruṇa naar het Oosten brengt. De zon had n.l. besloten, de wereld te verbranden, uit toorn wegens de herhaalde aanvallen van Rāhu. Doordat Aruṇa de wagenmenner van de Zon werd, beschutte hij de wereld tegen den zonnegloed. De 25ᵉ afdeeling bestaat voornamelijk uit de verheerlijking van Indra door Kadrū, met het doel, hare zonen, de nāga's, tegen de zonnehitte te beschermen. In de 26ᵉ afdeeling laat Indra regen op de aarde uitstorten, waardoor deze geheel met water bedekt wordt. Kadrū en de nāga's gaan naar het eiland Ramanyaka, dat in de 27ᵉ afdeeling uitvoerig beschreven wordt. Eerst als de nāga's weder naar een ander eiland willen overgebracht worden, vraagt Garuḍa aan Winatā, waarom zij de

[1]) Calcutta editie, I, 1537. Bombay-editie, XXXIV, 18

nāga's moet dienen. Verder komt het beloop van het verhaal overeen met dat in de O. Jav. bewerking. Alleen staat hier, dat Garuḍa den olifant en de schildpad voert naar de heilige plaats Alamba, die in de O. Jav. bewerking niet voorkomt. Garuḍa draagt de Wālakhilya's in zijn snavel naar den Gandhamādana. Uit bewondering voor deze daad noemen zij hem Garuḍa (drager van een zwaar gewicht). Garuḍa laat den boomtak vallen op een eenzamen berg (van den Himālaya wordt hier niet gesproken, evenmin van een Somaka-berg).

Bij Garuḍa's nadering keeren de wapens der goden zich tegen elkander. De bloemenguirlandes aan de helmen der goden verkwijnen en de glans hunner kronen verduistert. Indra vraagt aan Wṛhaspati, wat deze voorteekenen beduiden. De geschiedenis, hoe Indra de Wālakhilya's beleedigd had, wordt hier niet door Wṛhaspati aan Indra, doch door Sauti aan Çaunaka verhaald (in afdeeling 31). Duidelijker dan in de O.Jav. bewerking blijkt in den Skr. tekst, dat de Wālakhilya's eerst een anderen Indra willen scheppen door de kracht hunner ascese en dat zij eerst op voorspraak van Kaçyapa er in toestemmen, dat indra hier opgevat wordt als »vorst» en dat er dus een vorst der vogels zal geboren worden, die tevens de zoon van Kaçyapa en Winatā zou zijn. Kaçyapa had n.l. eerst een offer gebracht, omdat zijne vrouw Winatā kinderloos was en bij dit offer had Indra de Wālakhilya's beleedigd. In afdeeling 32 velt Garuḍa eerst den hemelschen architekt Bhaumana, voordat hij de andere goden aanvalt. Voor Garuḍa vluchten de Sādhya's (in de O.-Jav. bewerking de Sandhyā's) en de Gandharwa's naar het Oosten en de Wasu's en de Rudra's naar het Zuiden, de Aditya's naar het Westen en de twee Açwin's naar het Zuiden. Van de laatsten wordt in de O.-Jav. bewerking niet gesproken, terwijl ook de volgorde der windstreken daar anders is. Garuḍa ontmoet den Yakṣa Açwakranda, Rainuka, Tapana, Ulūka, Çāsanaka, Nimiṣa, Puruja en Pulina. Van deze allen is in de O.-Jav. bewerking geen sprake. Om het vuur, dat het amṛta omgeeft, te blusschen neemt Garuḍa 90 × 90 monden aan en slurpt daarmede het water van vele rivieren op. Daarna neemt hij eene kleine gedaante aan. In afdeeling 33 wordt verhaald van het ronddraaiende rad en de twee groote slangen, die het amṛta bewaken. Aan het slot van deze afdeeling wordt verhaald, hoe Garuḍa een veder wegwerpt, nadat Indra's wajra

hem niet gedeerd heeft en hoe hij daarom Suparṇa genoemd wordt. In afdeeling 34 zegt Garuḍa eerst, dat hij zonder inspanning alle werelden met al wat er in is op een veder kan dragen. Daarna verzoekt Indra hem den soma aan hem terug te geven. Garuḍa antwoordt, dat hij den soma ergens zal neerzetten, waar Indra hem zal kunnen halen. Indra belooft Garuḍa, dat hij de nāga's voortaan mag eten (deze bijzonderheid ontbreekt in den O.-Jav. tekst). In den Sanskṛt-tekst staat aan het slot, dat hij, die deze geschiedenis van Garuḍa hoort of voorleest aan eene verzameling van Brahmanen, zeker den hemel zal bereiken, daar hij groote verdiensten verwerft door het reciteeren van de daden van Garuḍa.

De populariteit van de geschiedenis van Garuḍa op Bali blijkt o. a. uit het groote scherm (parba)[1]), waarop Garuḍa met Supratīka en Wibhāwasu in zijne klauwen voorgesteld wordt, terwijl goden en heiligen (de Wālakhilya's) toekijken.

Ook in den platenbundel, behoorende tot het legaat van der Tuuk, thans bewaard in de Leidsche Universiteitsbibliotheek, vindt men eenige platen, die de geschiedenis van Garuḍa illustreeren. Het zijn de volgende.

Plaat 204: Garuḍa draagt verscheidene nāga's, die hij bewaakt.

Plaat 205: Garuḍa in añjali-houding voor Byāsa (in den tekst Kaçyapa), aan wien hij teerkost (sangu) vraagt, alsvorens de goden te bestrijden.

Plaat 206: Garuḍa vraagt spijs aan zijne moeder Winatā.

Plaat 202: De beide broeders Supratīka en Wibhāwasu bestrijden elkaar met knotsen, waarbij de eerste in een schildpad en de tweede in een olifant verandert.

Plaat 201 en 203: Garuḍa grijpt den olifant Wibhāwasu en de schildpad Supratīka, waarbij de Wālakhilya's, deels zittende, deels staande toekijken.

Deze platen zijn door mij vermeld in het 2e deel van mijn Supplement op den Catalogus der Jav. en Mad. Hss. der Leidsche Universiteitsbibliotheek, p. 481 en uitvoeriger besproken en afgebeeld in Intern. Archiv. f. Ethnogr. XVI, 86.

Twee dezer platen, 205 en 201, vindt men in deze verhandeling afgebeeld.

---

[1]) Zie mijnen Cat. van Bali en Lombok (deel VII), pag. 31 no. 1586/159.

DUITSCHERS EN NEDERLANDERS OP DE ZEEWEGEN NAAR OOST-INDIË VÓÓR 1592/5. — ADRIAEN MENNINCK EN DE HERTOG VAN LAUENBURG 1592.

DOOR

MR. J. E. HEERES.

I.

Algemeen werd tot voor kort aangenomen, dat de eerste tocht van Nederlanders naar Oost-Indië om de Kaap de Goede Hoop op eigen schepen plaats vond in 1595, voor rekening der bekende «Compagnie van Verre» te Amsterdam. Deze was in 1594 opgericht, maar de namen harer oprichters komen reeds eerder (1592) in onze officieele bescheiden voor, als vervuld van daartoe strekkende plannen.

Ook was er tot voor kort een communis opinio omtrent de voornaamste reden van het optreden dier Amsterdamsche kooplui: de bemoeilijking van den handel van onze stamgenooten op de Portugeesche havens door Philips II sedert ongeveer 1585, nadat in 1580 Portugal met Spanje was vereenigd in een z.g. Personeele Unie. Fruin in zijn «Tien jaar»[1]) heeft dit kort uitgedrukt in deze woorden: «De koning van Spanje heeft zijn stoutmoedige rebellen naar zijn koloniën gewezen.»

Bij deze uitspraak wordt aangenomen, dat die bemoeilijking van onzen handel op de havens van het Iberisch schiereiland geheel ons «handelsstelsel» van die dagen een zoo al niet onherstelbaren, toch zeer zwaren slag dreigde toe te brengen. Immers (ik volg hier de gangbare lezing) de opkoop der Indische producten, die in de Portugeesche havens geschiedde, was gaandeweg een zoo integreerend bestanddeel geworden van ons

---

[1]) Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog. 4e uitgaaf, 's-Gravenhage, Nijhoff, 1889, bldz. 208.

«handelstelsel», dat, als deze opkoop ons belet of buitengemeen bemoeilijkt werd, daardoor aan ons ontviel de mogelijkheid, om den handel in andere buitenlandsche producten, zelfs onze nijverheid, in die ruime mate vol te houden als men gewend was geworden en daardoor noodig had. Wij hadden in die dagen nóódig de Indische producten. «De stam, waarop alle andere handelstakken als geent waren, was en bleef de tusschenhandel met Oost en West, het omzetten van het Oostersch koren in de voortbrengsels van Zuid-Europa en Indie»[1]).

Wij kregen die voor een deel ook nog over den landweg via de Duitsche koopsteden, die der Hanze en die van Middenduitschland: restes van den handel langs de vroegere hoofdroute, de Levantsche. Maar toch voor 't overgroote deel via Lissabon. De opkoop in Lissabon enz. werd ons nu door bedoelde bemoeilijking belet, althans buitengewoon moeilijk gemaakt. Het is natuurlijk, dat men zich nu in Amsterdam en elders in ons land afvroeg, hoe krijgen wij nu tòch die producten?

Wel, wij halen ze uit Oost-Indie zelf.

Deze lezing heb ik zelf ook steeds gegeven. En toch was er iets in, dat mij niet bevredigde.

Ik bedoel dit.

Is het aan te nemen, dat (gesteld dat overigens deze lezing juist is) vóór deze bemoeiijking van onzen handel nooit in Zuid- of Noord-Nederland ernstig zou zijn gedacht over een rechtstreeksche vaart naar Oost-Indie?

Het is m. i. niet aan te nemen; het zou m. i. psychologisch onverklaarbaar zijn. Immers onze stamgenooten van die dagen waren al «stoutmoedig», voordat zij rebellen werden; zij waren gewiekste kooplui reeds vóór den strijd met Spanje; zij zagen ook toen reeds, dat de toekomst van het stukje wereld, waarop zij woonden, op zee lag, en als zij het niet zagen, dan hoopten zij het, of als zij het niet hoopten, dan droomden zij er toch van; zij trokken reeds toen — en dit sedert tientallen van jaren, sedert eeuwen — er op uit, om zelf, buiten de enge grenspalen, te zien, wat er lag daarbuiten. Zij deden dit om avonturen, maar ook om andere — laat ons nuchter zeggen — om degelijker beweegredenen. En die opeenvolgende rij geslachten van Nederlanders zou er niet aan gedacht hebben, zou geen plannen er

[1]) Fruin, t. a. p., bldz. 201.

toe hebben ontworpen, om de kostbare artikelen uit het Oosten, die zij eerst langs de Levant, Italië en Duitschland, en sedert het begin der 16e eeuw uit Portugal op de Vlaamsche, Zeeuwsche en Hollandsche markten zagen aangebracht, om die kostbare producten zelf uit het land van herkomst te halen?

Ik herhaal, 't is psychologisch ondenkbaar.

En het werd mij steeds meer ondenkbaar, hoe meer ik mij trachtte in te denken in de gedachtenwereld en in de zakenwereld van Noord- en Zuid-Nederland van die tijden.

Een gevolg van deze overwegingen is geweest, dat ik reeds sedert geruimen tijd aanwijzingen in deze richting, welke ik — voorloopig nog zonder opzettelijk onderzoek — tegenkwam, bijeen verzamelde als ruw materiaal ter nadere bewerking. De bouwstoffen nu, die ik vond, gaven hechtheid aan mijne meening, dat de tot nog toe algemeen aangenomen lezing moest worden herzien.

Niet echter in dezen zin, dat Fruin in het algemeen onjuist zoude hebben gezien, waar hij het plan van de voorbereidingen tot de oprichting van de Compagnie van Verre aan de bekende motieven toeschreef [1]).

Wèl echter in dezen zin, dat het niet alléén de oprichters van de Compagnie van Verre zijn geweest, die het plan tot de directe vaart naar Oost-Indië hebben opgevat, zoo min als de ontwerpers voor de tochten om den Noord (1594—1596) de eersten zijn geweest, welke dit ietwat avontuurlijke plan hebben ontworpen. Vast staat naar mijne overtuiging, dat reeds geruimen tijd vóór de jaren 1592—1595 er door Nederlanders gedacht is aan directe vaart op Oost-Indië, zij het dan om de Kaap, zij het door Straat Magelaan, zij het in Noordoostelijke of Noordwestelijke richting.

Er bleek mij nog iets anders.

Als Fruin zegt: «De stam, waarop alle andere handelstakken als geënt waren, was en bleef de tusschenhandel met Oost en West, het omzetten van het Oostersch koren in de voortbrengselen van Zuid-Europa en Indië», dan is dit al weder in 't al-

---

[1]) Ik ga thans hierop niet verder in en dus ook niet op het boek van G. F. Preuss: Philipp II, die Niederlaender und ihre erste Indienfahrt (Breslau, 1911) en op de kritiek, daarop uitgeoefend door P. J. Blok in het Museum van 1912, kol. 341 en in de Bijdragen voor vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde, vijfde reeks, I, (1913), blz. 102

gemeen juist. Toch moet ook hierbij een kantteekening worden geplaatst, in zooverre men zich niet een al te groot denkbeeld mag vormen van de rol, welke de voortbrengselen van Indie daarbij speelden, althans van dat Indie, dat in Azie is gelegen.

Mijn — het zal straks blijken: nog voorloopig — onderzoek heeft mij geleerd, dat de voortbrengselen van Oost-Indie, in die dagen dus vooral de specerijen, niet dàt groote aandeel in onze handelsbeweging hebben gehad als gewoonlijk wordt aangenomen. En ik ben overtuigd, dat mijn voort te zetten onderzoek die les zal herhalen. Veel meer dan de Nederlanders namen de Duitsche kooplui, die van Augsburg en van de Hanze, deel aan den specerijhandel. En dit niet alleen vóór de ontdekking van de route om de Kaap door de Portugeezen, maar ook daarná. Zelfs mag worden aangenomen, dat een flink deel der specerijen, welke de Nederlandsche koopman toen in handen kreeg, eerst door Duitsche handen was gegaan.

De specerijhandel — het is bekend — was trouwens voor de Duitsche kooplui op zich zelf van zéér groote beteekenis, afgescheiden dan van de zoo even gestelde vraag, of veel daarvan ten slotte aan Nederlandsche handelshuizen werd gesleten. Gevolg hiervan is, dat ook de Duitsche kooplui zich in zekeren zin zagen geplaatst voor hetzelfde vraagstuk als de Nederlanders. Ook zij hebben zich in de 16de eeuw herhaaldelijk door de Portugeezen moeilijkheden in den weg zien gelegd in hun specerijhandel. Voor haar was de handel in Indische producten, vooral in de specerijen, van groote beteekenis geworden. Ook voor haar zou het dus van belang zijn, te ontkomen aan het Portugeesche monopolie. Het belang van den specerijhandel o. a. voor de Hanzesteden komt zoo onophoudelijk en zoo duidelijk aan den dag, dat ieder, die dit onderwerp voor de Nederlanders behandelt, bijna altijd wordt gedwongen te treden buiten het Nederlandsch territoir en zijn onderzoek uit te strekken op het door Duitsche kooplieden bestreken gebied.

Voor mij is dit de reden geweest, dat ik al spoedig de Duitschers heb betrokken in mijn onderzoek.

Heeft de vraag, die ik stel, reeds eerder uitgemaakt een onderwerp van wetenschappelijk onderzoek?

Het is bekend, dat men wel heeft bestudeerd de zeereizen van

Nederlanders naar landen en streken, die lagen op de zeewegen naar Indie.

Men heeft deze bestudeerd èn om kennis te verkrijgen van die reizen zelf, maar ook om de vraag te beantwoorden, tot hoeverre die routes aan de onzen bekend waren, toen in 1594 de tochten om den Noord en in 1595 de eerste voyage om de Kaap begon. Dit onderzoek was als 't ware het vaststellen van den graad van gevaar, dat de onzen hebben geloopen in 1594 en 1595 bij hun tochten naar Indie.

Maar dit is natuurlijk iets anders dan het opzettelijk onderzoek dat ik bedoel.

Dit is voorzoover ik weet slechts eenmaal gebeurd en wel door Dr. E. C. G. Brünner in een vergadering van het Nederlandsche Philologencongres van 1922.

Het spreekt wel van zelf, dat men als resultaat van dit onderzoek en ook van het mijne niet verwachten kòn een aaneengeschakeld historisch verhaal. Ware dit mogelijk geweest, dan was reeds daaruit gebleken, dat men te doen zou hebben gehad met voortgezette pogingen uitgaande van eenige aan elkander opvolgende personen of lichamen. En ware dit het geval geweest, dan zoude dit nooit tot nu toe onbekend kunnen zijn gebleven. Men kon bij dit onderzoek verwachten niet anders dan onsamenhangende feiten of plannen, terwijl vele en velerlei vragen openblijven. Zoo komt men niet tot een schitterend resultaat, maar heeft men wel een interessanten tijd van onderzoek gehad. En dit is misschien voor den onderzoeker het mooiste.

Mijn onderzoek strekte zich uit over nagenoeg geheel de zestiende eeuw.

Op het terrein van vóór de ontdekking van de zeeweg naar Indië door de Portugeezen behoefde ik natuurlijk niet te treden.

Ik had mijn onderzoek te beginnen bij den tijd, dat Vasco da Gama 1498 Oost-Indië langs een zeeweg had bereikt, of beter, bij den tijd nadat de resultaten van die reis in Nederland bekend waren geworden.

Dit is geweest minstens in 1503, toen voor het eerst de Oost-Indische producten, door Portugeesche schepen direct uit Azië in Lissabon aangebracht, vandaar op de Vlaamsche markten verschenen.

En het slot der periode voor mijn onderzoek?

1595: de eerste vaart der Compagnie van Verre, te midden der tochten om den Noord (1594—1596).

Het is waar, het optreden der Nederlanders, welke deze tochten mogelijk maakten, dagteekent reeds van vroeger, minstens 1592, maar bij de weinige bekendheid, welke in 't begin deze plannen hadden, zijn deze niet onmiddellijk buiten hun kring bekend geworden [1])

Indien dus ongeveer gelijktijdig andere Nederlanders soortgelijke plannen hebben opgevat, mag men aannemen, dat zij onafhankelijk van deze pogingen stonden.

Dus bijna geheel de 16[de] eeuw is het veld van onderzoek.

En dit onderzoek is in zooverre geslaagd, dat een aantal bewijzen mij in handen kwamen, dat lang vóór het den Nederlanders gelukte, het Portugeesche monopolie te breken, in hun land zoowel als in Duitschland de wensch om dit te doen tot uiting is gekomen. Soms is het bij den wensch gebleven, een ander maal zijn ons de plannen bekend geworden, een enkele maal zijn plannen in vervulling gegaan.

Het voorloopig resultaat van mijn onderzoek heb ik medegedeeld in een vergadering van het Historisch Gezelschap te 's-Gravenhage van 20 Maart 11. Het debat, dat op mijn voordracht is gevolgd, versterkte mij in de allereerste plaats in mijn meening, dat het door mij behandelde onderwerp er een is van niet gering historisch belang en bestemd, om te doen herzien de tot nog toe aangenomen lezing omtrent het eerste gaan van onze stamgenooten op eigen schepen naar Indië. Het debat leerde mij echter in de tweede plaats, dat mijn onderzoek nog zeer aan onvolledigheid lijdt. Er werden mij sporen aangegeven, die reeds bij een eerste volgen nieuwe aanwijzingen gaven. Onder die omstandigheden mocht ik niet gevolg geven aan mijn oorspronkelijk plan, in ons feestgeschrift dit onderwerp uitvoerig te behandelen.

Slechts een enkel voorbeeld moge hier volgen.

1) Nog den 11 Mei 1594 zijn de Staten van Holland van oordeel ten aanzien van de „vaart achter Noorwegen om" en na behandeling van het ontwerp-instructie voor de schippers, welke die vaart zouden ondernemen, „dat de saecke niet en dient gedivulgeert, op wat voet ende ordre de selve reyse sal moghen volbracht worden."

II.

De Nederlanders en Duitschers, welke zich in de zestiende eeuw bezig hielden met het denkbeeld, het Portugeesche monopolie van den zeehandel op het Oosten te breken, waren mannen van allerlei slag. Zakenmenschen met wereldvermaarde namen, staatslieden en hunne agenten, schippers die desnoods uit de hel hun winsten zouden gaan halen. Ook avonturiers, voor wie het laatste kwart der zestiende eeuw een vruchtbaar arbeidsveld bood.

Tot hen mag in zekeren zin gerekend worden Adriaan Menninck, die in 1592 plannen ontwierp, misschien zelfs uitvoering daaraan heeft gegeven, om Oost-Indië langs één der zeewegen te bereiken. Deze plannen wensch ik hier mede te deelen.

Zij verplaatsen ons naar Noord-West-Duitschland, waar Nederlanders ontwerpen uitwerkten voor de vaart naar Indië. In dit jaar 1592 zijn twee Nederlanders, Hendrik de Hames en Adriaen Menninck, in Noord-West-Duitschland in aanraking gekomen met een Deen, een zekere Erik Lange. Zij wilden den koning van Denemarken bewegen, met hen een overeenkomst te sluiten voor de vaart op O.-Indie. Dit plan is blijkbaar niet gelukt. In datzelfde jaar, vermoedelijk nadat het Deensche plan schipbreuk had geleden, hebben De Hames en Menninck zich gewend tot Frans II, hertog van Lauenburg, met eenigszins beter resultaat.

Dit is de korte lijn dezer historie, die ik hier nu uitgebreider ga bespreken.

Wie was Adriaan Menninck?

Ofschoon het niet met besliste zekerheid te zeggen is, is het hoogstwaarschijnlijk, dat wij hier in Lauenburg terugvinden een man, die in ons land in het begin der troebelen een rol heeft gespeeld. [1])

---

[1]) Mijne bronnen voor deze levensbijzonderheden zijn: Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek, VI (1924), sub voce; — J. Smit, Hagepreeken en Beeldenstorm te Delft (Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap, XLV, 1924), bldz. 206 v.v. 236. R. Fruin's verspreide Geschriften, II ('s-Gravenhage, Nijhoff, 1900), bldz. 145, 159. H. Brugmans, Verslag van een onderzoek in Engeland naar archivalia.... (1895), blz. 324. Verder mededeelingen van Jhr. Mr. E. A. v. Beresteyn en van Jhr. Mr. F. Beelaerts van Blokland, voor wier medewerking en die van zoovele anderen ik hier gaarne dank betuig.

In 1566 en 1567 leidt hij den beeldenstorm te Delft en te 's-Gravenhage, ook te Utrecht. [1]) Hij woonde toen in Delft en behoorde daar tot de gegoede burgerij. Volgens het eene bericht is hij wever, een ander noemt hem schilder. Door aanhuwelijking is hij verwant aan het aanzienlijker geslacht Duyst van Voorhout, terwijl zijn dochters aanzienlijke huwelijken sluiten. Daar in Delft deed hij zich kennen als een vurig en onverschrokken aanhanger van de Hervorming. In 1567 wordt hij verbannen uit Delft, terwijl zijne goederen worden verbeurd verklaard, wat niet belet, dat hij 1576 vast goed in Zeeland kan koopen.

Krachtig neemt hij deel aan het verzet tegen het Spaansche regiment en sedert 1568 vindt men hem bij de Watergeuzen. De Prins van Oranje verleent hem in 1569 een kaperbrief, in 1570 is hij vice-admiraal van de vloot op de Eems en later zwerft hij op de Oostfriesche wateren. Emden en Norden zien hem in hare wallen verblijf houden. In 1572 is hij bij La Rochelle en later in dit jaar wordt hij viceadmiraal van Zeeland, en vecht te land bij Steenwijk. In 1580 dient hij onder Wigbold van Ewsum, in 1581 is hij plaatsvervanger van den heer van Merode, Oranje's luitenant-stadhouder van Friesland, [2]) voor Blokzijl. In 1588 wordt hij met een opdracht gezonden naar de Staten van Zeeland. Dan verliest men hem in ons land uit het oog.

Dit is de omlijning van Mennincks's openbaar leven. Wij weten verder, dat hij is een ruwe kerel, ook in dit opzicht passende in de omgeving, waarin zijn woelige loopbaan hem bracht. Die loopbaan moet het avontuurlijke, dat in zijn karakter zat, sterk hebben ontwikkeld, maar tevens zijn energie en zijn durf. In 1592 is hij in Lauenburg.

Menninck is daar in gezelschap dan van een zekeren Hendrik de Hames en van Erik Lange.

Deze laatste is blijkbaar een weinig ernstige figuur. Hij wordt geschetst als een Deen van goeden huize, diep in schulden,

[1]) In het straks te noemen contract met den hertog van Lauenburg noemt hij zich „uit Utrecht".

Dr. K. Heeringa, de rijksarchivaris in Utrecht, schrijft mij echter 28 December 1925, dat de naam Menninck niet is aangetroffen bij een onderzoek in het gemeente-archief aldaar. Dr. N. B. Tenhaeff maakte mij er daarentegen op attent, dat hij een Jacob Menninck of Nenninck aantrof in Utrecht 1482.

[2]) P. J. Blok, Geschiedenis van het Nederlandsche volk, Tweede druk, Leiden, Sijthoff, II, blz. 183.

uit zijn geboorteland gebannen ongeveer 1592 en die toen in Duitschland ronddwaalde. [1])

Hendrik de Hames is waarschijnlijk een Zuidnederlander. [2])

Geen van beide personen speelt echter een rol van eenige beteekenis. Adriaan Menninck is de hoofdpersoon. Hij alleen onderteekent en zegelt het kontract met Frans II en daarin wordt dan ook gesproken van Menninck «zusampt seiner Companey.»

Het eerst heeft Menninck eraan gedacht, den koning van Denemarken voor zijn plannen te winnen en het spreekt wel van zelf, dat hierbij Erik Lange zijn rol speelt. Er werd opgemaakt een ontwerp-overeenkomst. [3]) Dit ontwerp draagt geen dagteekening en geen onderteekening en de vorm, waarin het is opgemaakt, toont duidelijk, dat het is nóch minuut nóch kopie van een van den koning van Denemarken uitgaand document. Trouwens de toenmalige koning van Denemarken en Noorwegen, hertog van Sleeswijk-Holstein, Christiaan IV (1588—1648) was in 1592 nog minderjarig. Eerst in 1593 werd hij meerderjarig verklaard in Sleeswijk-Holstein, in 1596 in Denemarken en Noorwegen. Het Deensche plan is dus een plan gebleven. Toch wensch ik op het ontwerp de aandacht te vestigen.

Christiaan IV is geworden de koloniale koning van zijn rijk en zijn expansie-politiek heeft zich geuit in twee richtingen. Aan de eene zijde wil hij het eigenlijk direct gebied van Denemarken uitbreiden naar het Noorden en Noordwesten (Groenland). Aan den anderen kant wil hij in Azië handelsbetrekkingen aanknoopen, ondersteund door politieke machtsmiddelen. [4])

[1]) Mededeeling van den Rijksarchivaris van het Deensche Rijksarchief, wien ik hierbij mijn dank breng voor de hulpvaardigheid, waarmede hij mijne vragen om inlichtingen beantwoordde, 16 Januari 1926

[2]) Een Nicolaas de Hames is bekend uit het voorspel van den 80-jarigen oorlog. (P. J. Blok, t. a. p., II, bldz. 22 enz.)

[3]) Dit ontwerp, dat ik als Bijlage I achter dit artikel laat volgen, berust in het Staatsarchief te Kiel (Urkunden Lauenburg n° 897) bij het straks nader te bespreken contract met Frans II van Lauenburg. Mijn hartelijke dank aan Geheimratt D[r]. Richter, directeur van het Staatsarchief te Kiel en aan de heeren archivarissen aan dat archief verbonden en niet minder aan den heer D[r]. H. F. Gerhard, Landesarchivar te Ratzeburg, voor al de vriendelijke hulp van hen ondervonden!

[4]) Zie o. a. mijn artikel Denen in den Maleischen Archipel in de Encyclopadie van Nederlandsch-Indie. Tweede druk, I (1917), bldz. 583, v. v. Hoezeer men in dien tijd in Denemarken hechtte aan „het wedervinden van het verloren Groenland", wordt nog eens getoond in Grönlands Historiske Mindesmaerker, III, p. 660/2, aangehaald in Linschoten-vereeniging, VIII, bldz. LV.

En nu is het opmerkelijk, dat óók in het ontwerp opgesteld door Erik Lange en Adriaan Menninck deze beide, later door Christiaan IV bereikte, doelpunten, in het oog worden gehouden. Het ontwerp toch betreft niet alleen «die erfindung der Eylande von Gronlandt und Grocklandt, und andern mehr Landen der Crone Danemarck unterworffen, aber bisher noch nicht besiegelt», maar ook «ein andere Schiffarth in Asiam Orientalem end die Lande van Chijna...»

Hoe dit zij, het Deensche plan is een plan gebleven, meer niet. Toch blijft het merkwaardig, ook als een bewijs, hoe in denzelfden tijd, dat in Nederland zelf «officieele» plannen werden gemaakt voor de vaart naar Indië langs een der zeewegen, een landgenoot, die een zekere beteekenis moet gehad hebben onder zijne tijdgenooten, zelfstandig voor dergelijke plannen propaganda maakte. Niet onwaarschijnlijk komt het mij voor, dat Menninck iets had vernomen van soortgelijke plannen die reeds minstens sedert 1581 in de Nederlanden werden besproken. [1])

Waarom Menninck zich tot buitenlanders heeft gewend? Het is onzeker: na 1588 is tot nog toe van zijne faits et gestes niet bekend. Dat hij, toen hij eenmaal, om ons onbekende redenen, betrekkingen met buitenlanders aanknoopte, in de eerste plaats aan Denemarken heeft gedacht, is gemakkelijk te verklaren. Hij wist natuurlijk hoe andere Zuid- en Noord-Nederlanders met Denemarken in relatie hadden gestaan of stonden. Ik heb slechts te noemen Olivier Brunel en Balthasar de Moucheron [2]). Hij heeft echter niet alleen aanraking gezocht met Denemarken, maar ook met Frans II, hertog van Lauenburg.

Deze Duitsche vorst (1588—1619) is een merkwaardig man geweest. Ruw «bis ins Herz hinein», onmeedoogend als het betrof het belang van zijn land, deed hij daarvoor uitnemende dingen. Hij ordende bestuur in staat en kerk. Hij bevorderde ten zeerste handel en bedrijf in zijn land. «Hij verhief de hertogen van Lauenburg van roofridders tot regenten». Men kan gerust aannemen dat het bij hem volkomen ernst moet zijn

[1]) Linschoten—vereeniging, VIII, bldz. XLVII, 28 enz. Kan Menninck misschien ook bedoeld zijn onder de avonturiers, waarover Jan Huyghen spreekt in zijn „Voyage" (Linschoten-vereeniging, VIII, bldz. 26)?

[2]) Men zie over hen vooral de inleiding op L'Honoré Naber's uitgave der Reizen van Jan Huyghen van Linschoten naar het Noorden (werken der Linschoten-Vereeniging, VIII, 1914).

geweest bij zijne onderhandelingen met Menninck en de zijnen. [1])

Dat Menninck juist met dezen Duitschen vorst betrekkingen heeft aangeknoopt, is vreemd.

De sleutel van dit raadsel ligt misschien in de jaren 1588—1592, die voor ons nog terra incognita zijn in Menninck's leven. Vast staat echter, dat hij «Montagh nach Trinitatis» (25 Mei) 1592 een overeenkomst sloot met den Hertog op diens jachtslot Schwarzenbek, [2]) voor een vaart op China, Japan, de Molukken enz. «durch einen newe, zuvor unerhörte und biszdaher unerfundene strasze benantlich durch das Mare glaciale».

Wat is er van dit plan geworden?

Er bestaan hierover twee lezingen. [3])

Kobbe, schrijver van het beste werk over de geschiedenis van Lauenburg, zegt in 1836: «Auch ein anderer Plan des Herzogs, eine Expedition von Hadeln aus nach dem Oriente auszurüsten, in Betreff dessen Unterhandlungen mit dem Schiffscapitain Menninck gepflogen wurden, kam nicht zur Ausführung». Gerss, die in 1879 de overeenkomst tusschen Franz II en Menninck voor een gedeelte heeft gepubliceerd [4]), schrijft: «Die erste Fahrt, die nur mit drei Schiffen zur Exploration des Seeweges unternommen wurde, scheint keinen Erfolg gehabt zu haben: wenigstens enthält das Lauenburger Archiv über den Fortgang des Unternehmens keine weiteren Nachrichten».

Dat Gerss zoo stellig kon zeggen, dat de expeditie werd ondernomen, geeft grond aan de meening, dat het niet bij het plan is gebleven. Maar over dit alles ligt een sluier, zoo goed als over Menninck's verder leven. Dit alleen is zeker, dat hij in 1611 niet meer leefde: zijn weduwe woonde toen in Delft.

In elk geval, ik herhaal, het blijft het merkwaardig, dat vóór in het «officieele» Nederland zelf tot deze tochten werd besloten, een Nederlander plannen daartoe had ontworpen, helaas in verbinding met een vreemden potentaat.

[1]) Zie over hem: Von Kobbe, Geschichte und Landesbeschreibung des Herzogthums Lauenburg, 3 deelen (Altona, 1835—1837). Hij aanvaardde de regeering in 1588, maar was reeds veel vroeger „Administrator des Landes".

[2]) Nog een dorp in Sleeswijk (Lauenburg) in de nabijheid van het door Bismarck's verblijf in Friedrichsruh zoo bekend geworden Sachsenwald.

[3]) Bij mijn eigen — voorloopig — onderzoek in het Staatsarchiv in Kiel heb ik er niets over aangetroffen.

[4]) Zie mijne aanteekeningen onder Bijlage II. Het Lauenburger archief bevond zich toen nog te Hannover.

Bijlage I. [1])

ARTICUL UNND PUNCTA.

So der Koniglichen Maiestet zu Dennemarck p [2]) durch Erich Langen in nhamen Capitein Adrian Menninck undt Heinrich de Hamen [3]) übergeben, belangendt die erfindung der Eijlande von Gronlandt und Grocklandt [4]), und andern mehr Landen der Cron Dennemarck unterworffen, aber biszher noch nicht besiegelt. [5])

Deszgleichen auch ein andere Schiffarth in Asiam orientalem und die Lande von Chijna dem groszen Tartarischen Kaijser Chan underworffen. In welchem Lande die groszen Stete Quinzaij [6]) Cambalij, Mangij und Smijnu gelegen sein, wie auch die Eijlande Jappen und dergleichen mehr, so noch biszher auch nicht erfunden, ausz welchen alle köstliche Gestein, Goldt, Perlen, Seijdenwerck, auch allerhandt Specerijen, Gewurtz und Kauffmans wahren in Teutschlandt gebracht werden können, jnnerhalbe dreij Monat Zeitt [7]). Undt stehet nun zu höchstgedachter Kön. Maijtt. gefallen, ob dieselbe diese Schiffart anzuordnen selbst gesinnet, oder ob Ihro Maijtt. obgedachten Erich Langen und seine Consorten genedigst gönnen, undt sie damitt nachfolgender gestelt priuilegiren wollen, alszdan sie ergötig (?) solche Lande auf ihren eigen Kosten zubesiegeln und aufzusuchen, auch von allen wahren, so aus den Landen Asiæ orentalis undt Eijlanden gebracht werden, funffe vom hundert zu geben.

Dargegen aber I. Kon. Maijtt Erich Langen undt seine Consorten hinwieder versichern soll, innerhalbe vorbenanten zwanzigh Jahren,

---

[1]) Ik heb aan de spelling niet veranderd.

[2]) ? = u. s. w.?

[3]) Schrijffout voor „Hames". Zie beneden.

[4]) Grockland ligt ten Noorden van het Westelijk deel van Groenland op de „posthume kaart" van Willem Barents 1598 in L'Honoré Naber's uitgave der Reizen van Willem Barents, enz. naar het Noorden. Werken uitgegeven door de Linschoten-Vereeniging, XV (Nijhoff, 1917). Op de kaart van Jodocus Hondius 1616 uit Bertius (C. P. Burger Jr., De Poolzeereizen van 1595—1596 ('s-Gravenhage, Nijhoff 1921, blz. 70) ligt het meer Noord-Westelijk).

[5]) Dit laatste is natuurlijk niet juist. Maar men had den weg daarheen „verzuimd" en sprak dan ook van het verloren Groenland (Linschoten-Vereeniging, VIII, bldz. LV).

[6]) Vgl. Linschoten-Vereeniging, XV, blz. 220, 221. Van Linschoten's Itinerario (Uitgave — Kern. Werken der Linschoten-Vereeniging, I, bldz. 94 en II, 241.) Met Quinsay (King Su) wordt Peking bedoeld.

[7]) Menninck maakt hier een soortgelijke vergissing over den duur der reis (Linschoten-Vereeniging, VIII, bldz. LVI, LVII, LXXVIII, 27) als Van Linschoten.

niemandt anders mit solcher Schiffart in die Eijlande und Asiam zu begnaden undt zuzulaszen, undt des auch I. Kon. Maijtt. Erich Langen und sein Consorten mit ihren Schiflen und Güthere in derselben Schutz nehmen, und die alsz Ihrer Maijtt. eigne Güther vor allen Potentaten schützen und beschirmen wollen.

Do sich auch jnnerhalbe den 20 Jahren Jemandt, ehr wehre auch wer ehr wolle, und erstunde, ohn ihr Vorwiszen und Willen diese Schiffart zu gebrauchen, das dan Erich Lange und seine Consorten macht haben mügen, dieselben sambt ihren Schiff undt Güthern in Ihrer Maijtt. Hochheit anzugreiffen, zu arrestieren, auch Schiff undt Guht Preijsz zu machen und zu uerkauffen, dauon der halbe Theil I. Kon Maijtt. und der ander halbe Theill Erich Langen und seinen Consorten heimbgefallen und zugehörig sein soll.

Damit auch niemandt dieser Dinge Unwiszenheitt sich habe zu beklagen, soll dieses allen Sehe-Steten insinuiret undt offentlich publiciret und angeschlagen werden. Dabeij auch ferner gegoten (?) wirdt, es muge I. Kon. Maijtt. die Erfindere dieser Nauigation und Schiffart, alsz Capitein Adrian Menningh und Heinrichen de Hamen, dergestalt priuilegiren, das die undt ihre Erben Macht haben mügen, nach Auszgange der 20 Jahre die vorgenante Schiffart zugebrauchen, darin bisz zu ewigen Zeiten zu handeln, wandeln, von den Güthern so ausz und in die Eijlande von Gronlandt und Grocklandt, auch aus dem Lande von China und den Steten in Asia gelegen, geführet werden, edtwa 100 Last Gutts in ein, zweij, 3 oder mehr Schiffe zu laden, dieselbe zu befrachten und damit freij undt franck zu passiren, wan sie nur fünffe von hundert geben, und da gleich nach den 20 Jahren ein Aufsatz geschege, das sie dennoch damit nicht sollen beschweret worden.

Undt zu mehrer Begnadung und Gedechtnusz das diese Schiffart undt Kauffhandell durch Capitein Menning und Heinrich de Hames endtdeckt und erfunden seij, auch hiedurch guthe Verstendtnuszenn zwischen dem groszen Cham und der Cron Dennemarcken angerichtet und gemachtt, sollen sie und ihre Erben Macht haben, ein jeder vor sich selbst und in particularie seinen Contract undt Privilegia andern zu uberlaszen, zu verkauffen oder durch ein Testament zu uermachen, die dan eben solcher Priuilegien sich sollen zu erfrewen und zu genieszen haben, der Cron Dennemarck aber von jeden hundert funff fürbehalten, vermüge dieses Contracts.

So wirdt auch die Kon. Maijtt. zu Dennemarck vorgenannten Capitein Adrian Menning an den groszen Chan undt andere Regenten der lande mit Prömothoriall und andern nötigen Schrifften beforderlich sein, damit destobeszere Vorstendnuszen zwischen den Potentaten angerichtet und dieser Kauffhandel dadurch so viell mehr befordertt werde.

Subscriptio Regis.

Wir Christian p. bekrefftigen hiemit vor uns undt unsere Nachkommen vorberürten Contract fest undtt woll zu halten, auch den selben so baldt wir die Cron empfangen, zu approbiren, undt sollen dreij dieser Reces vorfertigt, eines Erich Langen, das ander Adrian Menningh, und das dritte Heinrich de Hames zugestellet werden. Urkundlich van uns, unsere Reichs Rhäten und Vogten versiegelt undt unterschrieben.

Bijlage II.[1]

In den nahmen der hailigen Dreifaltigkheit wirdt kundt gethan mit diesem Briefe allermenniglichen.

Nachdem bisz auf gegenwertige Zeit aus diesen Nordischen Landen Germaniæ, unter dem Polo Arctico gelegenn, die Lande Asiæ orientalis, nemblich Chyni, zu welchen Landen die grosze Stete Quinzai [2]), Cambalaj, Manqui [2]), Chinqui [2]), mit den Eilanden Japan undt Molucci, undt andern mehr Insulen dem Groszmechtigen Cham der Tartaren Kaijsere unterworffen seinn [3]), desgleichen mehr Lande, als Grönlandt, Grocklandt undt andere unbekannte Ländere, so gefunden werden können, nie mit Schiffert besucht oder besiegelt worden sein [3]).

Ausz welchen Landen nechst Gottes gnediger Verleihung und Seghens diesen Landen Germaniæ groszer Nutz unndt Reichthumb durch die Wahren, so in benanten Landen sein, an allerleij Specereien, Seidenwerck, Perlen, Edelgestein, Golterz undt dergleichen kostliche Wahren, kan und magh durch eine newe, zuuor unerhörte undt biszdaher unerfundene Strazse benantlich durch das Mare glaciale, geschiffet und,

[1]) Dit document bevindt zich in het Staatsarchief te Kiel en wordt in het Repertorium der Urkunden des Herzogthums Lauenburg omschreven als volgt:

N°. 897. 1592 Mai 25 (Montag nach Trinitatis im tausendt fünffhundert undt zwei und neunzigsten).

„2 Ong. pap. Hefte mit eigenh. Unterschrift u. aufgedr. Petschaft. Dabei liegt Bericht des Kersten Smedynck . . . . und Entwurf eines Vertrages des Konigs Christian IV von Dänemark mit Menninck" . . . .

Het bericht van Kersten Smedynck is een afschrift van een brief uit Goa van 1548 geschreven door Smedink aan zijn „leve Hans". Smedink was met een schip, uitgerust door de „Compye van Karsten Smedynck", in gezelschap van Portugeesche schepen uit Lissabon vertrokken 3 Februari 1548. Hij was waarschijnlijk een aanzienlijk koopman uit een der steden van Noordwest-Duitschland. Het afschrift, dat blijkbaar dienst heeft gedaan bij de onderhandelingen tusschen Frans II en Menninck, is uit dienzelfden tijd en misschien door den geadresseerde gemaakt. Van een geheel anderen hand is het opschrift „Segellatio Indiae Kersten Shmedings A°. 48". Het afschrift is uitgegeven door Fr. Gerss in het Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, 1879, S. 285 ff.

Gerss, t. a. p., deelt ook nog gedeeltelijk mede: het ontwerp van Menninck's Deensche plannen en diens contract met Frans II van Lauenburg. De mededeelingen van Gerss waren zoo goed als geheel in't vergeetboek geraakt. In het verzamelwerk van H Colijn, Neerlands Indië (Elsevier), I, blz. 317 maakte ik met een enkel woord melding van Menninck's plannen.

[2]) Zie de noot bij Bijlage I, [2]) Nankin (?), Chincheo (??). (Itinerario, uitgave Kern, I, 87) en Linschoten-Vereeniging, VIII, bldz. 231. Het is wel opmerkelijk, dat Menninck dezelfde plaatsen opnoemt als in de adviezen van De Moedcheran iets later worden gebruikt.

[3]) Sic!

zugeführet werden. Unndt dan der ehrnuest undt manhafft Herr Adrian Menningh von Utrecht von dem Almechtigen Gotte die Erfahrung [1]) hat, welcher gestalt aus Germania von dem Elbstromb an obspecificierte Lande durch vorbenanten Pasz oder Strasze können undt mügen aufgesiegelt undt gefunden werden, undt gedachter Herr Capitein Adrian Menning, dem durchleuchtigen hochgebohrnen Fürsten undt Herrn, Hernn Franze Herzogen zu Sachsen, Engern undt Westphalen p [2]), sich præsentiret und anerbotten, da S. f. g. in ihrem Erblande Hadelen den Waszerflus, die Medem genandt, so durchs Landt Hadelen an der Stadt Otterndorff hero (?) in die Elbe fleusz, zu einer Port oder Hafen auf gewisze Conditiones einthun, überlaszen und leidlich Priuilegia darauf geben wolte, das ehr Adrian Menning zusampt seiner Companeij ihre freije Segellation oder Schiffart von undt in sölche Haefen haben undt die Wahren so sie brächten, aldar ablegen oder ausschiffen undt ferner verhandeln undt ihres gefallens damit hantieren möchten

Das demnach zwischen hochgedachten Fürsten Herzoge Franzen zu Sachsen p. undt ermeltem Capitain Adrian Menningen für sich undt seine Geselschafft und Companeij, Gotte dem Allmechtigen zu Ehren undt zu Nutz und mehrern Aufnhemen des gemeinen Vatterlands Germaniae, nachbeschriebener Contract undt Conditiones auff sölche Nauigation an obgedachte Oerttere aus gehabten guthem Rathe und Fürbetrachtung, bestendiglich undt unwiederruflich aufgerichtet, gnediglich beliebet, konfirmiret und von beiden Theilen angenhommen worden. Inmaszen dan hochgedachter Fürst für sich undt Sr. F. G. Erben undt Succeszorn und der Herr Capitain Adrian Menning auch vor sich und sein Companeij, undt alle Ihre Erben undt Nachfolgere, sölchs hiemit undt in Krafft dieser Recesz oder Briefe alsz es nach aller Völckere sonderlich der Sehe Rechte undt gewohnheit am krefftigsten undt bestendigsten geschehen soll, kan undt mag, einer dem andernn vhestiglich undt unwiederrueflich zugesagt und angelobt hatt, dergestalt unnd also:

Das vors. erste hochgedachter Herzogh Frantz zu Sachsen p. für sich S. F. G. selbst, dan auch vor derselben Erben undt Suceeszorn genanten Capitain Adrian Menninge, seiner Companeij und Ihren Erben oder Nachvolgern obspecificirten Flusz oder Strom in Ihrer F.

[1]) Kan hij die „Erfahrung" ook in Nederland hebben opgedaan?

[2]) Het is hier natuurlijk niet de plaats, over de toenmalige positie van het hertog Lauenburg in het Duitsche statenstelsel te spreken. De titel, die hier wordt aangenomen, wordt door Gerss, t. a. p , bldz. 302 genoemd „der prunkhafte Titel", die de hertogen van Lauenburg, uit de linie Saksen-Lauenburg (sedert 1180) bleven voeren, ook nadat sedert 1356 hun dit recht niet meer toekwam. Toch was Lauenburg in die dagen van veel grootere territoriale beteekenis dan het nu nog zoo genoemde deel van Pruissen. In 1592 behoorden daartoe Hadeln, Otterndorf enz.

G. Lande Hadelen, die Medem genandt, von nun an undt hinfurt, fur und fur vergönnet, übergelaszen, und mit diesen auszgedrükten Conditionibus zu gebrauchen freij sicher undt ungehindert dar in undt ausz siegeln, darneben auch ihre Wahren so sie schiffen, deselbst beij den Schleusen an der Haefe oder Port niederlegen und dan dieselbigen weiter zu Lande oder Waszer verführen undt also die Commercia undt Handtierungh zu ihrem Besten unndt Gewin treiben undt üben mügen.

Dieweill dan gedachter Capitain und sein Geselschafft im Anfange dieser von newem fürgenhommenen Schiffart nicht allein viel Unkosten aufwenden, sondern sich auch zu den Gutheren (?) in grosze Leibs undt Lebensgefahr stecken undt wagen müszen, wie es mit sölcher Fahrt nach dem willen des Almachtigen gerathen mochte, derentwegen dan billig, das sie hinwieder. da der Allmachtig seinen gnedigen Seghen darzu verleihen wirdt, alsz dan auch gewünschett undt gehoffet wirdt, mit sonderlichen Priuilegien bedacht werden, so habenn Ihre F. G. Ihnen hiemit ausztrücklich diese sonderbahre Begnadung gethan, sie auch und Ihre Erben damit priuilegiret, das sie nicht alleein von den dreijen Schiffen, damit sie alsobalden solche Schiffart zum Anfange und eigentlicher Erkhundigung und Erlernung der Sachen abfahren werden, sondern auch von allen den Schiffen undt Wahren, die sie auff die volgende Jahre, nach ebenmesziger Götlicher gnediger Verleihung aus den anfangs specificirten newen Landen undt Oertten bringen unnd anführen werden, auf zwollff gantzer Jahr lang mehr nicht, dan von einem jeden hundert Lasten funff gantzer Last Ihren F. G. und deren Erben und Nachkommen, und also von jedem hundert der Wahren, wie die auch genennt undt lastweise geführet werden möchten, so woll auch von den andern Wahren, welche nicht lastweise, sondern in geringerm Gewichte, an Perlen, Edelsteinen, Christallen, Erz undt andern groszguldigen Sachern allewege das zwantzigste Theil lzu Ihrer F. G. Gerechtigkeit und für die gnedige Zulaszung unweigerlich entrichten, zahlen undt überantworten sollen. Nach Endung und Ablauff aber der zwolff priuligirten Jahre wollen Ihre F. G. dazu ferner unverbunden sein, sondern in allewege, nach deren Fürstlichen eignen Beliebung die Guther nach Gelegenheit der Umbstende mit Licenzen undt andern, unpflichten (?) zubelegen sich fürbehalten habenn.

Damit nun niemanden zu kurz geschehe, oder beij diesen Sachen Unterschleiff gebraucht werde, so will hochgedachter Herzogh Frantz zu Sachsen p in ankunfft der erstenn Schiffe an der Port oder Haefen, da die Guther wie obgemelt sollen angebracht und auszgeladen werden, ein sonderliche Haus zurichten laszen, darin alle die Güther und Wahren nebenst einer Specification, was es für Güther, undt wie viell dar sein aus den Schiffen jedesmhall gebracht undt verwahrlich gehalten werden sollen undt können.

Wan dan durch Ihre F. G. hiebei ferner dieses bedacht. das wie auch ob angeregt worden, der Capitein Adrian Menning, über seine unkost und Fleis, auch Leip und Lepen in die Wagnus setzen musz, so haben S F. G. Ihne zur Recompens hiemit sonderlich auch gnediglich bedacht und damit versehen, das auch nach Ablauff und Endtschafft zuuorgesetzter beij den wahren gemeinen priuilegirten zwelff Jahre, ehr der Capitein und seine Erben, noch ferner insonderheit damit befreijet sein soll, nemblichen wan gleich Ihre F. G. nach Endung solcher zwelff Jahre über die funff uffs hundert von jederer Last und Wahrrn Ihro F. G. und dero Nachkommen ein hohes legen undt verordnen laszen wörden, das doch ehrgemelter Capitein und seine Erben damit verschonet, undt für und für auf zweijhundert Last mehr nicht dan funffe von hundert Sr. F. G. zuerlegen, aber dennoch von den übrigen Lasten und Wahren so ehr und sie (?) über die Zall zweihundert Last führen und anbringen werden, jedesmhals so viell alsz die andern zuentrichten und zubezalen sollen schuldig und verpflichtet sein.

Do auch der Capitein Adrian Menning diesen Priuilegium und ewigliche Begnadung mit den zweijhundert Lasten undt darbeij gehörten Vorzuhge, durch ein Testament undt letzsten Willen ganz oder zum theile an Jemanden von seinen Freunden oder auch Frembden vermachen, legiren oder sonsten verkauffen, alieniren undt verendern wolte, so soll ihme daszelbe nicht verweigert werden, sondern durch Ihre F. G hiemit auch fürbehalten sein und freijstehen, jedoch dergestalt, das der oder die so darmit bedacht oder begabet werden möchten, sich der Companeij gemesz verhalten, auch hochgedachtem Fürsten nicht zuwieder sein

Es sollen auch die Schiffere und Steurleute, imgleichen der Schimman [1]) und Haubt Boszman [1]), auch die Boszleute von dato an sechs Jahr lang, dergestelt insonderheit priuilegirt unb gefreijet sein, das ein jeder Schiffer dreij last, dergleichen die Steurleute auch so viell, der Schimman aber und der Haubt Booszman ein jeder zwo Last, beij einer jeglichen Schiffart freij haben, und keine Licent von sölchen specificirten Lasten dem Fürsten davon geben; nach Verflieszung aber sölcher sechs Jahre, gleich den andern, von einem jeden hundert Last die Gebühr zuentrichten sollen schuldig sein. Es wollen auch und sollen hochgedachter Fürst, Herzogh Franz zu Sachsen p und dero Nachkommen, dem Capitein und der ganzen Companeij zu Schaden oder Nachteile andern keine weittere Paszbriefe, Freijheit oder Priuilegia, es geschehe dan sölchs mit des Capiteins und der Companeij wiszen und willen, mittheilen. Jedoch sollen Ihre F. G. Underthanen die Erbhadeler (das ist die doselbsten geseszen und gebohren sein, auch Erb und Guthere habenn) sowoll auch andere Ihrer F. G. Untersaszen des Landes Sachsen, von sölcher mehr angedeuteter Schiffart nicht auszgeschloszen, sondern

[1]) Schieman, bootsman.

ihnen freijstehen und unbenhommen sein, do sie wollen sich derselben Schiffart nach ihrem Gefallen mit zugebrauchen, jedoch nicht anderer gestalt dan wie obstehet, und das sie mit ihrem eignen Gelde und Wahren handeln unt nicht blinde Nahmen und andere gefärbte Cautelen gebrauchen.

Do auch hochgedachrer Furst und Sr. F. G. Erben, jemanden von redtlichen und verdienten Leuten in diese Companeij oder Geselschafft zu treten, gestaten und begnaden wolten, so soll sölchs Sr. F. G. alsz auch vor Ihro F. G. selbsten ein Schiff abzufertigen, und nach dero Gefallen mitt Wahren hinaus und wieder hereiner zu belahden nicht benhommen, sondern in allewege, neben der Companeij auch freij sein. Unndt zu mehrer Beforderung und Vortsetzung dieses Werckes, hat hochgedachter Fürst zugesagt, dem Herrn Capitein und der Companeij Pasz oder Sehebrieve in Lateinischer Sprache und bester Form, an den Groszmechtigen Cham und andere Oertter, so oft es vonnöten, vorfertigen und ihnen mittheilen zu laszen.

Hierauff sollen und wollen nun der Capitein und seinen Mitgehulfen, so baldt alsz es Zeit und ihre Gelegenheit sein will, im Nahmen Gottes zu Siegell gehen. Seine Allmechtige und gnadenreiche Handt beschütze undt bewahre sie mit glücklicher behaltener Reise.

Wan sie dan also aus dem Schutze und Seghen Gottes mitt behaltener Reisz glucklich in die bestimbte Hafe die Medem werden heimkommen, so sollen alle andere Requisita, so zu Beforderung dieser Commercien dhienlich und nütz sein, nach guther Gelegenheit und bestem Profijte angeordnet undt zu Wercke gerichtet worden, jedoch allezeit hochgedachtem Fürsten an Sr. F. G. Hochheit und Landtsfürstlichen Obrigkeit unvorfenghlich (?)

Zu wahrer Uhrkunde undt bestendiger Vhesterhaltung sein dieser Recesz zween eins Lauts verfertigt, hirüber auffgerichtet, mit offthochgedachtes Fürsten Herzogh Franzen Daumen-Ringe besiegelt, und mit Sr. F. G. aignen Handt underzeichnet. Wie dan auch gleichfals mit des Herrn Capiteins Adrian Mennings Pitzschiere, fur sich und die Companeij undt derer Erben undt Nachuolgere besiegelt, und auch mit aigner Handt unterschrieben, dauon Ihre F. G. eines und Adrian Menning das ander Exemplar in Verwahrung genhommen. [1])

Geschehen undt volnzogen auf dem Fürstlichen Jagethause Schwarzenbeck, den Montaʒh nach Trinitatis, nach unsers Heilant, Erlösers und Seligmachers Jesu Christi heilwertigen Gebuhrt, im Tausendt, funffhundert und zweij und neunzigsten Jahre.

(L. S.)
FRANTZ H. ZU SACHSEN.

(L. S.)
ADRIÆN MENINCK.

[1]) Twee orgineele exemplaren liggen op het Staatsarchief te Kiel

BALISCHE PLAATSNAMEN IN DE NAGARAKṚTAGAMA.

DOOR

C. LEKKERKERKER.

Een der belangrijke gebeurtenissen in het 75-jarig leven van het Instituut was de openbaarmaking in zijn Bijdragen Dl. 58—69 (1905—1914) van Dr. Kern's vertaling van Prapañca's Nāgarakṛtāgama en van de vele wetenschappelijke mededeelingen, waartoe deze vertaling den stoot gaf.

Een bescheiden poging nog eenige plaatsnamen uit genoemd Lofdicht te bepalen is dus in dit Gedenkschrift op haar plaats.

In zang 14 : 3 noemt de dichter Bali met Baḍahulu en Lwāgajah als hoofdplaatsen. Zang 80 : 1 noemt als kasogatan's (bezittingen der Boeddhisten) op het eiland: Kādhikaraṇan, Kuṭi hañar, Pūrwwanāgara, Wihārabahu, Adirājya en Kuturan, waarvan Wihāra bahu behoort aan de reguliere geestelijkheid en de vijf overige aan de Bajradhara-sekte. Verder zijn er nog een aantal niet genoemde, erkende kluizenarijen, Aryya-dadi etc. Hierbij aansluitend wordt in Z. 80 : 2 genoemd het heiligdom (sudharmma) Tathāgatapura Gṛhasthadhara te Bukit Sulang, Lemah te Lampung, Anyawasudhā, eene stichting van Çaka 1260 (= 1338 A. D.) door de koningin-regentes, moeder van Hayam Wuruk. Aangaande dit heiligdom spreekt R. Ng. Poerbatjaraka het vermoeden uit [1]) dat het in de Lampoengsche districten zou zijn te vinden. Het verband tusschen de strofen 1 en 2 van Zang 80 en de bekende nauwe relaties in dien tijd tusschen Majapahit en Bali doen echter wel het eerst aan Bali denken. Volgens Van der Tuuk [2]) is er een désa Sulang in Klungkung, waarvan de prabekel's Wèsya Pinatih zijn, afstammend van een Brahmaan, die door Gusti Ngurah Pinatih als zoon en opvolger zou zijn aangenomen.

[1]) Oudh. Versl. 1918, 4e kw. Bijl. P. p. 164—168.

[2]) K. B. H. Wdbk. IV, 177 b, i. v. patih.

De vraag rijst echter of op deze blijkbaar onduidelijke plaats in het handschrift misschien te lezen viel «Lampuyang» in plaats van «Lampung». De Boekit Sulang zou dan identiek kunnen zijn met den berg Lampuyang of Gamongan in het Oosten van Karangasem, den Westelijken top van het Seraja-gebergte. Deze Lampuyang ligt bij het dorp Gamongan; de namen zijn identiek: gamongan is de Balische naam voor de plant, die in 't Javaansch lempoejang heet.

Het geheele Seraja- of Kluizenaarsgebergte was oudtijds een plaats voor hermieten. De tempel op den Lampoejang moet een zeer oude heilige plaats zijn; hij wordt door de Karangasemmers gerekend onder de Sad Kahyangan, de bekende zes bijzondere (oudste) heiligdommen van Bali.

De Buddhistische perdikan-desa's op Bali waren geregistreerd en stonden (Z. 79 : 3) onder het toezicht van Boddhādhyakṣa's te «Baḍahulu Baḍahalw ing Gajah».

R. Ng. Poerbatjaraka [1]) corrigeerde deze corrupte plaats als: Baḍahulu, Baḍaha en Lwāgajah. Naast de in Z. 14 genoemde plaatsen vinden wij hier een derde bevolkingscentrum van het Bali van 1365 A.D.

Van ong. 800 A.D. af kunnen wij de inwerking van het Buddhisme op Bali aannemen blijkens de laatste oudheidkundige vondst te Pèdjèng [2]). Dit Buddhisme moet dan wel van het Zuid-Sumatraansche rijk Çrīwijaya afkomstig zijn. Dr. Van Steyn Callenfels wijst op de waarschijnlijkheid [3]) dat dit rijk zijn invloed tot over Bali heeft uitgebreid en dat de Javaansche expeditie van Çaka 912 naar Zuid-Sumatra de ontneming van Bali aan Çrīwijaya insloot.

Uit Z. 16 : 3 blijkt dat de Buddhistische Zending in 1365 A.D. op Bali was toegelaten; daar wordt ook gewezen op de rol van de missionarissen Bharaḍa en Kuturan, die zulk een groote rol spelen in de traditie en het tooneel der Baliers. Wij lezen uit deze strofe niet, dat deze missionarissen-organisatoren tijdgenooten waren van den dichter Prapañca; deze bedoelt hen o.i. als historische personen.

[1]) Bijdragen 80. 1924. p. 269.
[2]) Tijds. Bat Gen. LXIV, 1924, 1-2, Not. p. 335 sub 3.
[3]) Oudhk. Verslag 1924, 1e 2e kw, Hist. gegevens uit Balische oorkonden III Bijl. C. p. 28-36.

De ligging van eenige der bovengenoemde plaatsen op Bali kan met minder of meer waarschijnlijkheid worden bepaald.

Badahulu is vrij zeker het tegenwoordige Bedoeloe, ten W. van Gianjar. In de nabijheid ligt Pèdjèng met zijn Buddhistische herinneringen. De Usana Bali, uitgegeven door Friederich [1]), plaatst het tooneel van de krijgsbedrijven van de Javanen tegen het Balische streven naar onafhankelijkheid (Çaka 1206 en 1265) in en om deze plaats en verbindt daaraan eene pseudo-historische verklaring der plaatsnamen van Bedoeloe en een aantal desa's in den omtrek. De desatempel van Bedoeloe is zeer oud en met legenden omweven; hij heeft een eigen naam, semantiga, voor welks verklaring het volk weer eene kleurige legende bezit. Volgens Van der Tuuk [2]) zou die naam eigenlijk zijn «pasamuhan tiga», omdat Brahma, Çiwa en Wiṣṇu er worden vereerd. De volksetymologie is aanleiding geworden, dat de plaats in de latere litteratuur wordt geschreven als Bédahoeloe en varianten daarvan.

De afleiding van den plaatsnaam zou kunnen zijn: badaha ulu, de 8 badaha's; badaha is de Balische uitspraak van badara (S.) ook bidara, wadara, widara, de boom Ziziphus jujuba, op Bali ook «bekoel» genaamd.

Het woord «bada» beteekent in het Balisch echter ook: hok, schuthok, stal voor hoorn- en pluimvee, zoodat de beteekenis ook zou kunnen zijn: de 8 veestallen of schuthokken.

Badaha. De heer P. de Kat Angelino verhaalt van de desa Béda bij Tabanan [3]), waar een zeer groote balé agoeng, thans in puin gevallen en niet meer in den zeer ouden stijl herbouwd, tot slaapplaats diende van den ook in de Javaansche traditie bekenden legendarischen reus Kebo Ioewa (Kebo Soewajoewa). Dit Béda moet dus een zeer oude desa zijn, want alle oudheden worden door de Baliërs in hun volks-archeologie als werken van Kebo Joewa voorgesteld. In het Tabanansche zijn meer herinneringen aan dezen goedmoedigen en deerlijk bedrogen reus. Wellicht is Badaha dus in Tabanan te zoeken. Het is

[1]) Tijds. v. N. I. 9e j. 1847, 3e d p. 245-373.

[2]) K. B. N. Wdbk. III, 335, i. v. samwan. Vgl. Heyting in Oudh. Versl. 1923, 1—2, Bijl. G p. 66

[3]) De bouwwerken van Kebo-Joewa. Ned. Indië, Oud en Nieuw, 6e j. 3, Juli 1921, p 70 83. De afwisseling van é en a komt in Balische woorden meer voor

opmerkelijk, dat het woord Tabanan zelve synoniem is met «baḍa» in de beteekenis van «schuthok». Volgens Balisch recht werd losloopend vee opgevangen en geschut, waarna de eigenaar dit kon inlossen tegen betaling van boete en schadevergoeding. De mogelijkheid bestaat dat ook hier bij het verplaatsen van een bestuurszetel een synoniem van den ouden plaatsnaam is gekozen.

Lwāgajah. Uit Brandes' Babad Balambangan [1]) blijkt uit verschillende plaatsnamen dat onder «lo» = lwa voor deze streek is te verstaan: het moerassige gebied aan eene riviermonding. Een blik op de kaart toont aan hoe juist de naam Loloan gekozen is voor het dorp, aansluitend bij Negara eenerzijds en aan de moerassen van Djembrana, waarin eenige rivieren zich verliezen, anderzijds. In de Nāgarakṛtāgama vinden wij Lo pandak (Z. 21: 1) en Loh gaway (Z. 34: 4) als kustplaatsen in de streek van Bangör (Probolinggo).

Lwāgajah is dus te zoeken aan de monding eener Gajah-rivier. Heyting vond deze als Er Gajah vermeld op een oorkonde op koper van Çaka 1246 van Campaga (Bangli) [2]). Om den ingang van een grottempeltje «nabij den rivieroever in Bedulu, vlak bij de Petanu» vond hij een in den rotswand uitgehouwen monsterkop met olifantsooren, waarvan de linkerhelft ontbrak. Het lijkt ons niet te veel gewaagd in de rivier Petanoe zelve de Er Gajah te zien, naar deze en elders aan deze rivier voorkomende olifantsbeelden genoemd. Op korten afstand evenwijdig met de Petanoe loopt de Pekrisan; op de «moendoek» tusschen beider kloofdalen ligt Tampaksiring met de «Goenoeng Kawi», het bekende rotsklooster met de grafsteden, in de nabijheid (dal der Pekrisan). Ook de heilige bron Tirta Empoel ligt in deze buurt. De Petanoe [3]) is de bekende rivier, waarop 1700 jaar lang de nog gehandhaafde verbodsbepaling rust zijn water voor bevloeiing te gebruiken; dit water is ontstaan uit het bloed van Maya Danawa; de weerspiegeling ervan op het uitspansel is de Melkweg; het gedierte in dat water heeft kroppen. Verder benedenstrooms ligt nabij de Petanoe in de buurt van desa Sakah de

---

[1]) Zie Tijds. Bat. Gen. 35, p. 453—457; ib. 37, 1894, p. 325—365 en 38, p. 282—288.

[2]) Zie Oudh. Versl. 1923, 1—2, p. 67.

[3]) Zie o.a. J. F. M. De geschiedenis van Maje Danawe, in Kol. Tijds. 10e j. 1921, p. 751—762.

zeer oude tempel Jang Tibah met vier rhinocerossen als poortwachters; nabij Blahbatoe en deze rivier is een tempelpoort met twee groote steenen olifanten er voor [1]), redenen genoeg om deze rivier Ergajah te noemen.

Nabij de monding moet dan Logajah hebben gelegen, dan wel is dit een andere naam voor het thans daar bestaande dorp Rangkan, waar zich de zeer oude tempel Erdjeroek of Jèhdjeroek bevindt, een der Sad Kahyangan. Dit oude centrum van bevolking heeft zijne vroegere beteekenis verloren met de wijziging der natuurlijke situatie aldaar. De oude «lo»-streek van de monden van Pekrisan en Petanoe is in sawahs veranderd en de bevolking woont in de groote desa's meer landwaarts in. De herinnering aan den ouden tijd is echter gebleven in den vorm van een geloof der bevolking, dat deze streek bijzonder gewijd is.

Te Lebih, op de droge zandstrook aan de zeezijde der vroegere lagune, werd bij voorkeur de asch van de lijken der aanzienlijken na eene afzonderlijke plechtigheid aan de zee toevertrouwd [2]) en vinden andere godsdienstplechtigheden plaats; verder op, bij Seloekat, tusschen Pekrisan- en Petanoe-monden, werd «de god van de Batur wel eens gebracht om te wandelen» [3]), en weer iets verder, aan de andere zijde van de Petanoe, ligt Rangkan met zijn tempel Erdjeroek, waar nog dienst wordt gedaan.

Het ressort van den Boddhadhyakṣa van Lwāgajah strekte zich waarschijnlijk uit over Zuid-Bali; dat van zijn ambtgenoot van Baḍahulu over het bewoonde gebied ten N. O., van Baḍaha ten N. W. daarvan.

Kuṭihañar. Deze Boeddhistenvestiging meenen wij terug te vinden in Tianjar aan de N. O. kust van Karangasem, waarvan wij ook langs anderen weg weten, dat het een zeer oude plaats is. De afkorting van een vierlettergrepigen naam door het laten wegvallen van de eerste lettergreep komt — hoewel niet zoo algemeen als in het Madoereesch — ook in het Balisch veel voor. Bijv. Bondalem in Oost-Boelèlèng voor Kebondalem, Noeaba voor Manoeaba, Bonsioe voor Kebonsioe, Biaoeng (dorp en rivier op de grens van Gianjar en Badoeng) voor Oebiaoeng (d. i. onder-

[1]) Afgebeeld door Nieuwenkamp; in „Zwerftochten op Bali" p. 162.

[2]) Zie o. a. [P. A. Leupe] Het Gezantschap naar Bali in 1633. Bijdr. 2-I (V) 1856, p. 1—71; ald. p. 52—56.

[3]) V. d. Tuuk, K. B. H. Wdbk. III 248b., i. v. Sloekat.

grondsche oebi, de Jav. kembili, Dioscorea aculeata), Bontiing in O. Boelèlèng voor Kebontiing [1]).

In den tijd van Prapañca was Kuṭihañar al niet zoo heel nieuw meer. Wij vinden een Mungku van Kuṭihañar als getuige vermeld op een vijftal oorkonden op koper van Çaka 1103 (1181 A. D.) [2]) Hier zij opgemerkt, dat deze behooren tot de verdachte oorkonden, die alle op een dag zouden zijn uitgegeven door den koning Jayapangus. In tegenstelling met de namen der Javaansche vorsten en stadhouders van Bali komt Jayapangus in de veel jongere Balische geschriften en tradities voor, o. a. in de Usana Bali. Hij is in de Balische traditie blijven leven. Zou de oplossing van het Jayapangus-raadsel hierin kunnen liggen, dat hij een Balier was, die tijdelijk een nationaal bewind wist te vestigen op Bali?

Tianjar komt in de Balische geschiedenis voor als de woonplaats van Tan Kober, Tan Kundur, en Tan Kahur, die uitdrukkelijk vermeld worden als Waiçya's uit het gevolg van Kresna Kapakisan, die uit Majapahit als heerscher op Bali zou zijn gekomen, terwijl diens overige volgelingen Arya's en als zoodanig Kṣatriya's zouden zijn geweest. Genoemd drietal zou den vorst hebben bijgestaan in het dempen van den grooten opstand der Pasek's en Bandésa's, doch volgens een onuitgegeven bron (waarvan blijkbaar de heer J. C. Jasper kennis had genomen voor zijn art. Het eiland Bali, in Tijds. Binnenl. Best. 1913, p. 249, 372, 442) weer naar Java zijn teruggekeerd.

Tan Kahur is een figuur uit de Bomakawya (Z. 68: 2), die door Mpu Bharaḍa zelve zou zijn geschreven. In een door P. de

[1]) Als zoodanige afkorting is vermoedelijk ook te beschouwen het raadselachtige Salomboe en Solombo van Valentijn, van de Atlas van Joh. van Keulen uit de 18de eeuw, uitg. d. J. van Braam en G. onder de Linden, van Dagh-Register 1678, p. 377, voor het eiland Penida. Het is den Europeanen waarschijnlijk genoemd met den hoog-Javaanschen naam Noesa Lemboe, Salemboe, het runder-eiland, een zeer gepaste naam. Van Eerde herkende dit eiland (Tijds. Aardr. Gen. 2e S. XXVIII, 1911, p. 219—233) in het „Gurun" met de plaats „Sukun" van Nāg Z. 14: 3; de Baliërs noemen het eenvoudig „Noesa". De thans gebruikelijke naam Noesa Penida is die van het kleine havenplaatsje Penida aan een baai ter Westkust (Penida bet kalk, naar een ander voortbrengsel der groep; ook ten N. van Gianjar ligt een dorp van dien naam) Bekend is het woordenspel Penida—pandita, dat den Baliers aanleiding gaf het eiland te betrekken in de legende van Baoe Raoeh, en den Hollanders om van het Bandieten-eiland te gewagen.

[2]) Dr P. V. Van Stein Callenfels. Hist. gegevens uit Bal oorkonden. Oudh. Versl. 1e en 2e kw. 1924, Bijl. C. p. 28—35.

Kat Angelino bekend gemaakte Boelèlèngsche babad [1]) wordt het drietal genoemd als Tan Kober, Tan Kahur en Tan Mundur. Van Eck verhaalt [2]), dat omstreeks 1700 te Tianjar een vorstengeslacht woonde, afstammende van twee Javaansche veldheeren, bekend als Tan Moendoer en Tan Kahoer, welks leden sedert tot Prabali's zijn gedegradeerd. Van der Tuuk noemt de drie namen zonder nadere toelichting.

Kuturan-Couterawas. Hier vinden wij den naam van een der beide ook door Prapañca genoemde Buddhistische apostelen, die in de Balische traditie zulk een belangrijke rol spelen. Een Senapati Kuturan vinden wij mede op een der bovengenoemde Jayapangus-oorkonden (l.c.p. 33). De talrijke Balische tradities omtrent deze figuur verhalen, dat hij zich op zijn ouden dag uit alle bestuursbeslommeringen terugtrok om als kluizenaar te gaan leven te Çilayukti aan de baai van Padang, onderdeel van de Laboehan-Amoekbaai, Z. O. kust van Karangasem. Het tempeltje op de heuvelhelling om die baai wordt als de plaats van zijn kluizenarij aangewezen en geniet bijzondere vereering. Volgens het Balische verhaal zond Çri Adji Erlangga van Daha, toen door zijn terugtrekken uit wereldsche zaken op Bali regeeringloosheid begon te heerschen, Mpu Pradah of Baraḍah, even vroom en wijs als Kuturan, om de zaken te leiden. Elders wordt Baraḍah een «broeder» van Kuturan genoemd.

Het lijkt ons niet teveel gewaagd de oude kuṭi van Kuturan met het Kuturan van den N. te identificeeren.

Nu is het opmerkelijk, dat de kust van de baai van Padang nog 4 à 5 eeuwen later genoemd wordt door de Hollanders als Couterawas en Couteraes, wat wel zal kunnen worden gelezen als Kuṭirawas, de oude kuṭi, in tegenstelling met het jongere Kuṭihañar. «Rawas» voor «lawas», oud, komt in veel oudere Balische teksten voor. De afwisseling der halfklinkers r en l is ook op Bali niet onbekend (zie o.a. V. d. Tuuk, K. B. H. Wdbk. I, 756 a, i.v. rawas III, en III 342 a en 346 b, Samprangan voor het tegenwoordige Samplangan; evenzoo Samparangan voor deze vroegste residentie der Balische vorsten van het na-Majapahitsche tijdvak in Adatrechtbundel XXIII, n°. 47, p. 455; ook Brangbangan voor Blambangan etc.).

Houtman's tochtgenooten ankerden in 1597 geruimen tijd voor

[1]) Goesti Pandji Sakti. Djawa, 5e j. n°. 6. Nov. 1925, p. 326—341.
[2]) Schetsen van het eil. Bali, VII, Tijds. v. N. I. 1880, p. 114.

de kleine baai van Padang [1]). Aernout Lintgensz noemt de plaats aan die baai, waar men landde, Couteraes en later nogmaals deze plaats, naast o.a. Coutaen (Koeta), als een der zeven principaelste steden van Bali. [2]) In 1633 komt het gezantschap Oosterwijck-Van Deutecom in de baai van Couterawas en reist het later van de Noordkust af naar de plaats Couterawas [3]), waarmee ook niet anders dan de landingsplaats aan de baai van Padang is bedoeld.

De overige in Z. 80 genoemde Buddhistische vestigingen zijn vermoedelijk thans nog bestaande plaatsen, die een anderen naam hebben gekregen. Evenals op Java een oude plaatsnaam wel eens in het vergeetboek geraakte als zulk een plaats bestuurszetel werd met een sierlijken naam, zijn ook op Bali oude namen verdrongen door die van aldaar gestichte poeri's. Zoo bijv. is de naam van het dorp Boelèlèng verdrongen door dien van de poeri Singaradja; die van Badoeng in zeer recenten tijd door dien van de poeri Dènpasar.

Tot deze categorie behoort ook Mengoei, dat, naar de heer L. C. Heyting mij mededeelde, in oude lontar's Puranāgara wordt genoemd. Mag men hierin Pūrwwanāgara zoeken? De overgang van «Pūrwwa" naar «Pura" is zeer bedenkelijk, doch het zou niet het eerste voorbeeld zijn van verkeerd begrip der beteekenis of corrupte schrijfwijze van een woord. De naam Mengoei is naar een Balische klankwet (volgens welke de r tusschen twee klinkers spoedig wegvloeit) ontstaan uit «Mengoeri», een welbekende ambtsnaam-titel voor een secretaris van den vorst, of in elk geval van een hoog ambtenaar [4]). Men vindt den naam in allerlei varianten als Mengoehi, Mengoewi, Mongoei, Mengwi, enz. Arya Mengoeri had van het begin der constitueering van het Balische rijk van nà Majapahit af eene min of meer zelf-

---

[1]) Zie over hun ligplaats laatstelijk: Dr. R. D. M. Verbeek. De vulkanische erupties in Oost-Java in het laatst der 16de eeuw, met bijbeh. kaart. Verh. Geol.-Mijnb. Genootschap 1925, p. 149.

[2]) (Bali 1597. Copy van 't gheene ick aen Jan Jansz. Kaerel overgegeven hebbe) Verhael van 't gheene mij op 't Eylandt van Baelle wedervaeren is, enz Mededed. d. P A. Leupe. Bijdragen 2-I(V), 1856, p. 203-234

[3]) [P.A. Leupe]. Het gezantschap naar Bali .... in 1633 Ib. p 1-71.

[4]) Zie o a. Nāg., uitg-Krom 1919, Z. 91, p. 200 en Aant p. 303. In het Oud-Balische Wetboek Adi-Agama (zie de Balische uitgave van 1909) komt Mengoeri stellig voor als ambtsnaam voor „secretaris", tegenwoordig Balisch: penjarikan.

standige positie tegenover den leenheer te Gèlgèl. Poeri en vorstengeslacht gingen in 1890 te gronde.

De heer Heyting opperde de mogelijkheid, dat Wihārabahoe, Nieuw-klooster, het huidige Gianjar zou zijn Bij die plaats bevindt zich nog een «Boekit Dharma», een heiligdomsheuvel. Onder de bovenbedoelde namen op de Jayapangus-oorkonden komt een Mpungku van Dharmma Añar voor. De naam Gianjar is bij Valentijn en op de kaart van zijn tijd nog Gelianjar, zoodat men gerechtigd is te denken aan eene afleiding van «giri» of «gili anjar", de nieuwe heuvel. Een nieuw Boeddhistisch heiligdom op den heuvel kan dus zeer wel de aanleiding tot de benoeming van Wihārabahoe = Dharmma Añar = Gili Añar zijn geweest.

Naar men weet brengen de Baliërs ook dezen plaatsnaam als «gria anjar», nieuwe woning, weer in verband met de aan de Javanen ontleende figuur van den Nieuwgekomene, padanda Baoe Raoeh, de invoerder van het Hindoeïsme, de stamvader van de hooge kasten, de wonderman, die overal zijn sporen naliet en van wien tal van plaatsnamen nog getuigen. De Balische Baoe Raoeh heet Bagawan Dwidjèndra of Mpu Panawasikan of Ida Gedé Sakti Endèr of Narartha of Nilarttha; hij wordt zelfs als Bhatara betiteld.

Omtrent Kādhikaraṇan en Adirājya is nog geen gissing te wagen.

De Buddhistische heiligdommen als zoodanig zijn verdwenen. De propagandistische kracht der kloosters en kloosterlingen is op Bali niet groot geweest. De laatste zijn over het land verspreid geraakt en uit hun nazaten zijn vermoedelijk de tegenwoordige Padanda Bodha, die mede den algemeenen Balischen godsdienst dienen, voortgekomen. Zorgvuldig in stand gehouden verschillen in uiterlijkheden, in ritueel, in priesterkleeding, wat meer neiging tot askese, meer geringschatting van den Brahmanist dierbare ritueele reinheidsbegrippen, voornamelijk zich uitend in de zaken van voedsel en lijkbezorging, een als van ouds in acht genomen onpartijdigheid der vorsten tegenover Brahmanisme en Buddhisme, eenige invloed op de letterkunde, dat is het wat op Bali van de Buddhistische propaganda in den godsdienst is overgebleven.

Naschrift. De correctie van de drukproef geeft mij gelegenheid te wijzen op de (later dan het mijne geschreven) artikelen

van Nieuwenkamp in het Alg. Handelsbl. van 14 Jan. en van Goslings in het Kol. Weekbl. van 25 Feb. 1926, waaruit blijkt, dat de onder het hoofd «Lwāgajah» van dit mijn opstel bedoelde «olifantskop» vermoedelijk iets anders voorstelt, doch dat een Ganeça binnen het grottempeltje wordt gevonden. Deze artikelen geven geen aanleiding tot herziening mijner hypothese omtrent een plaats Logajah in het mondingsgebied eener Ergajah.

EEN „NAWA-SANGA" VAN LOMBOK

DOOR

B. M. GOSLINGS.

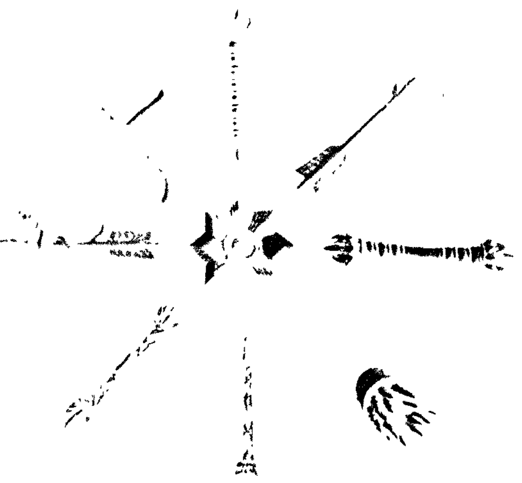
(MET AFBEELDINGEN)

In November 1925 werden onder meer door de Afdeeling Volkenkunde van het Kon. Koloniaal Instituut van den Heer F. A. Liefrinck, Oud-Lid in den Raad van Indie en Oud-Resident van Bali en Lombok, los ten geschenke ontvangen eenige kunstig uit hout gesneden voorwerpen uit de Balische kultuur op Lombok, waarvan er negen, alle verschillend van kleur, op de wijze als Afb. 1 laat zien, zijn aangebracht op een donkergekleurde plank, waarop ze zich zoodoende duidelijk afteekenen.

Het geheele samenstel dezer bijzondere emblemen, thans een uniek stuk vormende in het in wording zijnde museum dier Afdeeling, is door ons gedemonstreerd geworden op de Ethnologen-bijeenkomst te Amsterdam van den 9en Januari 1926 en waren, daar door omstandigheden van schenker pas kort vóór die bijeenkomst toelichtende mededeelingen werden ontvangen, hiervóór reeds gegevens ter zake verzameld.

Deze gegevens zijn ontleend aan geschriften, welke ons onder de aandacht werden gebracht door den Heer C. Lekkerkerker, die reeds dadelijk bij bezichtiging der nog niet gerangschikte voorwerpen gegrond gebleken vermoedens omtrent de beteekenis ervan uitsprak.

Die geschriften zijn: 1° R. Friederich's «Oesana Bali», de vertolking eener op lontarbladen gegrifte mythische vóórgeschiedenis van het eiland Bali, opgenomen in het Tijdschrift voor Ned. Indie 1847, Deel III; 2° diens: «Voorloopig verslag van het eiland Bali» in Verh. Bat. Gen. K. en W. 1849 en 1850; 3° het artikel van H. T. Damsté: «Balische Oudheden» in het veslag van den Indischen Oudheidk. Dienst 1922 en 4° het artikel van Prof.



Afb. 1.



Afb. 2.

J. C. van Eerde: «Hindoe-Javaansche en Balische eeredienst» in Bijdr. T. L. en V. k. 1911, 1ste Afl.

Hebben nu het artikel van Prof. van Eerde en de besprekingen met dezen naar aanleiding daarvan gehouden ons den dieperen zin van het hier voor oogen gebrachte symbool doen kennen, zoo heeft het artikel van den Oud-Resident van Bali en Lombok, Damsté, ons alle gegevens verschaft om de genoemde voorwerpen onmiddellijk te kunnen rangschikken volgens de hun toekomende plaats in het geheele samenstel.

In dit artikel deelt de Heer Damsté toch mede, hoe hij eens in de daarvoor bestemde loods bij een sterfhuis in Karang Asĕm, Bali, naast de rustbank, waarop het lijk van een jong meisje in afwachting der verbrandingsplechtigheid was opgebaard, een praalbed met vele kussens aantrof, aan het hoofdeneinde waarvan een beeld van Ratih, de godin der liefde, was opgesteld en iets lager dat van Prĕtiwi, Moeder Aarde, terwijl daarop verder waren geplaatst negen zilveren schalen, één in het midden en acht eromheen in vierkantsvorm met in elk dier schalen een zitkussen in verkleind formaat, alle kussens verschillend van kleur en de aan den omtrek gelegene gericht naar de verschillende windstreken.

Van het Oosten uit beginnende was het daar neergelegde kussen wit, het volgende in het Z. O. lichtrood en, zoo doorgaande, dat in het Z. donkerrood, in het Z. W. oranje, in het W. geel, in het N. W. groen, in het N. zwart (donkerindigoblauw) en in het N. O. lichtblauw, terwijl dat in het midden al de kleuren van de kussens aan den omtrek vertoonde.

Daaronder zijn de kleuren: wit, rood, geel, en donkerblauw of zwart van de kussens, in de vier voornaamste windstreken gelegen, kennelijk ook de hoofdkleuren, terwijl lichtrood de overgangskleur vormt van wit naar rood en, zoo doorgaande, bij alle tusschenwindstreken ook de overgang in kleur van die uit de eene hoofdwindstreek op de andere voorkomt.

Het bleek den Heer D. nu, dat men hier te doen heeft met een aanduiding op deze zeer bijzondere wijze van de goden uit het Balische pantheon, die geacht worden genoemde acht hemelstreken te beheerschen en die zoo gegroepeerd zijn rondom Çiwa, den oppergod der Baliers, als beheerscher van het midden, een symbolische voorstelling, ook bekend van het vasteland

van Indie onder den naam van nawa dewata en weergevende de acht «lokapala» of «wereldhoeders», welke den hoofdgod omringen.

Op Bali en Lombok, waar de beteekenis van het Sanskrietwoord: nawa niet meer begrepen wordt, spreekt men echter meest van de «nawa sanga», zijnde sanga evenwel het Balineesche woord voor datzelfde nawa d.i. negen, om de in totaal negen goden (dewata) aan te duiden.

In de negen kussens nu op vermeld praalbed, elk in de kleur, die kenmerkend is voor de betrokken godheid, heeft men te zien de zetels, waarop die godheden kunnen neerdalen en waarop men ze zich ook werkelijk gezeteld denkt, als ze door den priester met een offer van wierook zijn opgeroepen.

Men noemt op Bali zoo'n wierookoffer ook *pangoendang déwa*, oproeper der goden.

Bij een verbrandingsfeest, dat Res. Damsté later bijwoonde, trof hij op het praalbed naast het lijk instede van de genoemde kussens een vierkanten witten lap aan, waarop de emblemen, astra of sikĕp, dier goden, d. i. de hen eveneens kenmerkende wapens of attributen, in geheel dezelfde kleuren, als reeds vermeld, geborduurd waren.

De door hem opgegeven benamingen voor die emblemen nu zijn — met afwijking slechts voor die der godheden in het N. W. en N. — geheel toepasselijk gebleken op de voorwerpen, die in het hier afgebeelde symbool ook geheel dezelfde godheden met de hen kenmerkende kleuren vertegenwoordigen op dezelfde plaatsen.

Het zijn zoo, uitgaande weer van het Oosten, in Bali: poerwa d.i. het begin genoemd, Içwara, de Heer, slechts een bijzondere benaming voor Çiwa, met als embleem een badjra, bliksemschicht of donderkeil; in het Z. O. Mahésora, d.i. Mahā Içwara, groote Heer, en dus ook Çiwa, embleem: doepa d.i. wierook, hier een wierookvat; in het Z. Brahmā met een daṇḍa, knots; in het Z. W. Roedra, een andere naam voor Çiwa, met een moeksala, ook een soort knots; in het W. Maha Déwa, groote god, d.i. Çiwa zelf, embleem een nagapaça d.i. slangenstrik; in het N. W. Sangkara, weer een andere naam voor Çiwa, met een dwadja d.i. een vaan; in het N. Wisṇoe met een gada, knots, en in het N. O. Samboe, opnieuw een andere naam voor Çiwa, met een trisoela, drietand, en in het midden Çiwa zelf met als embleem

een padma, lotusbloem, in de acht bovengenoemde kleuren en met een verguld midden, welk embleem als zetel van Çiwa zoo wordt tot de padmasana, den lotustroon of het lotoskussen.-

Het zijn nu de gebezigde emblemen, welke dadelijk op het spoor brengen, dat dit Balische symbool werkelijk van het Indische vasteland stamt.

Bekend is toch o. a., dat de wadjra bepaaldelijk het embleem is van Indra, den hemel- en dondergod, en niet van Çiwa, en inderdaad zijn de goden van het oude Hindoe-pantheon, welke de acht hemelstreken beheerschen [1]), dan ook: in het O. Indra; in het Z.O. Agni, de god van het vuur; in het Z. Yama, de hellegod, met als kenmerkend embleem de knots; in het Z.W. Soerja, de zonnegod; in het W. Varoena, god van de zee en de rivieren, maar ook helper van Yama in de onderwereld en als zoodanig uitgerust met de zielenstrik, welke echter in het Balische symbool geworden is tot de slangenstrik, een wonderwapen, zijnde een pijl, omslingerd door een slang — hier een gekroonde slang, feitelijk het symbool van god Basoeki, dien men zich voorstelt als weer in dienst te zijn van den zeegod — welke slang zich kronkelt om het lichaam van een door den pijl getroffene; in het N.W. Wajoe, de god der winden, hier gekenmerkt door een uitwaaiende vaan; in het N. Koewéra, god van den rijkdom, en in het N.O. Tjandra, de maangod, recht tegenover den zonnegod.

Hoe Soerja kan worden voorgesteld door een moeksala, tenzij deze ook als toorts kan worden gedacht, Koewera door een gada en Tjandra door Çiwa's drietand, is niet recht duidelijk, tenzij voor wat den laatsten betreft de vorm der halve maan, welke de twee zijspitsen bijeen vertoonen, tot de keuze ervan heeft geleid. Zoo blijkt dan uit het op Bali gebezigde symbool wel heel sterk, hoe daarin de oude Hindoegoden feitelijk geheel verdrongen zijn door Çiwa en hoe dan ook geleidelijk op Bali de eeredienst van Çiwa overheerschend is geworden.

Wel ziet nog het volk op Bali in Içwara, Mahésora enz., evenals in Brahmā en Wisṇoe, afzonderlijke goden, maar voor den priesterstand zijn al de boven aangegeven benamingen slechts die van den eenigen Çiwa, die ook al de eigenschappen van Brahmā en Wisṇoe in zich heeft opgenomen.

[1]) Zie o. a. ook het voorkomende over de „Guardians of the world" op blz. 40 van W. J. Wilkins: „Hindu Mythology".

De Heer Liefrinck wees er ons nog op, hoe de witte kleur van Çiwa in het Oosten die is van het daglicht, de component van de kleuren uit het zonnespectrum, waarvan rood, geel en blauw de voornaamste zijn.

Ook in ander opzicht nu wijst dit symbool op een vroegere zonnevereering, zooals men op Bali ook tegenwoordig Çiwa nog wel beschouwt als god van de zon, het oog van den dag, aangeduid door het derde oog in Çiwa's voorhoofd.

Van Oost naar West gaande over het midden treft men n.l. in het symbool de namen van Çiwa zelf aan en voorts wordt de godheid, die men zich in het zenith gezeteld denkt, betiteld als Paramaçiwa, d.i. de hoogste Çiwa, en die in het nadir als Çiwa, waarbij men dan, als ook de emblemen dezer godheden in het symbool zijn opgenomen, den oppergod in het midden meest aangeeft onder de benaming van Saddha-Çiwa, Arddha-Çiwa of Çiwa-Déwi, d.i. Çiwa en zijn vrouwelijke wederhelft Pârwatî, op Bali meer bekend als Oema, vereenigd tot één godheid, hetgeen wijst op invloeden, ook op Bali, van de tantrische leer, welke een vereering van de Çakti's, het vrouwelijke beginsel in de godheid, op den voorgrond brengt.

De geheele schijnbare omloop van de zon om de aarde staat dus onder de heerschappij van Çiwa.

Emblemen voor de godheden in het zenith en het nadir zijn ook onder de door den Heer Liefrinck geschonken voorwerpen aanwezig en zijn die nu voor het zenith ook wit, dus in de kleur van het volle daglicht, en voor het nadir zwart, de kleur van het nachtelijk duister, als de zon onder de kim is gedaald.

Deze emblemen, zij het dan ook voor het zenith met een andere figuur, zijn o.a. ook weergegeven in de hierbij, als Afb. 2, gereproduceerde teekening op blz. 196 van W. O. J. Nieuwenkamp's «Bali en Lombok», links naast de emblemen in het Noorden en het Zuiden. Wel luidt nu het opschrift erbij in dit werk slechts: «Balineesche teekens voor de hemelstreken», doch uit de mededeeling op blz. 232, dat die afbeelding genomen is naar de beschildering van een aarden bak in een tempel te Dèn Pasar (Badoeng), welke bak of kom, naar N. schrijft, gebezigd wordt bij godsdienstige plechtigheden in den tempel, blijkt men ook hier te doen te hebben met de uitbeelding van het symbool der wereldhoeders, hetwelk men nu echter, volgens Damsté, wegens de opneming erbij van de emblemen in het zenith en nadir bestempelt

met den naam van: éka daça Roedra, dus feitelijk: de elf Çiwa's.

Wat nu de door den Heer Liefrinck geschonken voorwerpen zelf betreft, zoo zijn deze, naar het hem volgens zijn mededeeling voorstaat, een 25-tal jaren geleden door een Balisch houtsnijder op zijn verzoek vervaardigd naar de messingen origineelen, die in het bezit waren van toenmaals den bekwaamsten priester op Lombok en welke door dezen bij de uitoefening van zijn eeredienst werden gebezigd.

Zoo blijkt dan uit het vorenstaande, dat de goden symbolisch kunnen worden aangeduid door hun attributen, al dan niet gekleurd, en zelfs, als in het geval met het samenstel der kussens, door de hen kenmerkende kleuren alleen, terwijl de nu opgesomde gevallen reeds een bezigen van het symbool betreffen bij den dood, bij plechtigheden in een tempel en bij de uitoefening van den eeredienst door den priester.

Feitelijk vormt hetgeen Res. Damsté zag de toepassing van een magisch middel om de goden tot zich te trekken en daarbij dan inzonderheid, opdat zij de ziel van den overledene onder hun hoede zullen nemen.

Uit het volgende moge nu echter blijken, hoe eigenlijk geheel datzelfde middel, maar dan op weer andere wijze, door de Baliers in toepassing is gebracht om ook tijdens het leven met de goden in gemeenschap te kunnen blijven.

Tot goed begrip hiervan is het echter vóóraf noodig te weten, waar de Baliers zich hun goden, en dat is eigenlijk meest op aarde, gezeteld denken, hoe hun denkbeelden daaromtrent zich ontwikkeld kunnen hebben, tot welke voorstellingen ze hebben geleid en hoe deze gedeeltelijk vaste vormen hebben aangenomen.

Reeds de oude Indiërs hadden zich een voorstelling gevormd van een hoogen berg, den heiligen Méroe, als hoofdzetel van de goden. In zijn vertolking van de «Oesana Bali» heeft Friederich nu een op Bali gangbare, of althans gangbaar geweest zijnde, mythe bekend gemaakt, welke betrekking heeft op een overbrenging pars pro toto van dien Méroe naar Bali.

Naar luid van het verhaal toch spleet god Pasoepati, d.i. «Heer over de schepselen» en als zoodanig slechts een bijzondere betiteling van Çiwa, den top van den Maha Méroe in tweeen, om de beide helften, in elk zijner handen één, naar Bali over te brengen, waarbij het stuk in zijn rechterhand de plaats verkreeg van den Goenoeng Agoeng in Karang Asĕm en dat in zijn

linkerhand van den meer Westelijk gelegen vulkaan Batoer.

Den G. Agoeng wees hij toen aan als verblijfplaats voor zijn zoon Sang Poetra Djaja — later echter Maha Dewa genoemd en dus weer Çiwa zelf zijnde — en den Batoer als die van Déwi Danoeh, zoo genoemd als gebiedster over het groote Batoer-meer, maar in werkelijkheid aan te merken als Pārwatī of Oema. Sedert was dus de Méroe op Bali gelocaliseerd en bezaten ook de Baliers in hun Goenoeng Agoeng den hoogsten zetel op aarde voor Çiwa en de hem omringende goden.

Nog behelst de Oesana Bali een legende, volgens welke een van Madjapahit gekomen kluizenaar, die door ascese zich de gunst der goden verwerft, stichter wordt van den oudsten der zes voornaamste tempels op Bali, de z. g. Sadkahjangan, n. l. van dien te Bĕsakih (dezelfde naam als Basoeki, de slangengod) aan den Zuidelijken voet van den G. Agoeng, terwijl Batara Goeroe, dus Çiwa, gevolgd door «de goden van alle wereldstreken» dan afdaalt voor een bezoek aan dien tempel.

In dien naam kahjangan, godenverblijf, komt nu tot uiting, dat men ook de tempels, en dit geldt dan wel inzonderheid het in de binnenste tempelruimte gelegen gebouw, het heilige der heiligen, den z. g. meroe — welke naam er op duidt, dat men hier eigenlijk met weer een nadere localisatie van den heiligen berg Méroe te doen heeft — als een verblijfplaats van de goden aanmerkt.

Men denkt zich dezen dan daarbij als bepaaldelijk gezeteld in den top der hoogste verdieping van het pagodevormige dak van zoo'n meroe, waaruit zij echter naar verkiezing ook in de binnenruimte of naar buiten kunnen afdalen.

Zooals Prof. van Eerde mij leerde inzien, berust deze gedachte op de voorstelling, dat de goden eigenlijk ook verblijf houden niet op, zooals wij ons dat zouden voorstellen, maar diep in den top der bergen of in de kraters der vulkanen, die zij zich als hoogsten zetel hebben uitgekozen.

En zoo vindt men dan, naar in Prof. van Eerde's bovengenoemde studie te lezen is, in de bovenste dakverdieping van een méroe, ter plaatse, waar de daksparren tezamen komen, een verticalen balk, meest van sandelhout, aangebracht met een cylindrische uitholling, waarin, besloten binnen een doosje van edel metaal, zijn opgenomen de z. g. nawa-ratna, d. i. de negen juweelen, wat nu slechts de gevarieerde vorm is van een nawasanga, hier bestaande uit acht edele steenen in dezelfde of althans

zooveel mogelijk overeenkomende kleuren, dezelfde goden belichamende en in dezelfde windrichtingen geplaatst, als bij een nawasanga het geval is, en gerangschikt rondom één bonten steen, den z.g. mantjawarna, als het embleem voor Çiwa.

En duidelijk spreekt ook hier de bedoeling om door de aanbrenging ervan de goden aan den tempel te binden, opdat zij bereikbaar zijn en blijven voor de geloovigen, die hen aanbidden, en opdat zij zoo de offers van dezen in ontvangst kunnen nemen, om hen in ruil daarvoor hun zegen te schenken.

Reeds gaven wij aan, dat, naar men meent, die goden dan ook naar verkiezing in de binnenruimte van den méroe of naar buiten kunnen afdalen.

In die binnenruimte nu brengt men dan ook van alles aan, wat hen, daar afgedaald, gunstig kan stemmen, als: fraaie weefsels, zitkussens in het klein, miniatuur huisraad en landbouwgereedschappen, eetwaren, miniatuur nagebootst van goud, enz. en hier heeft men nu op de wijze, in genoemde studie in bijzonderheden omschreven, ook weer een stel emblemen, maar van anderen aard dan de nawaratna, de z. g. «pripih» aangebracht, waarin men zich die goden dan belichaamd denkt.

Het zijn vijf metalen plaatjes, waarin, met nog andere mystieke teekens, het teeken voor de heilige syllabe: ong — om de drieeenheid: Brahmā, Wisṇoe en Çiwa aan te roepen — is ingegrift, en die, al of niet met een gouden beeldje er bij van de godheid, waaraan de tempel gewijd is, en omwonden met rood-, zwart- en witkleurig garen, zijn opgenomen in een gouden, zilveren of steenen doos of aarden pot, welke in de tempelkamer is neergezet of in den bodem daarvan is ingegraven, zooals dit ook geschiedt in de huistempels.

Van Eerde geeft aan, dat die pripih's zijn: van zilver voor Içwara, van koper, d.i. roodkoper, voor Brahmā, van goud voor Mahadéwa, van ijzer voor Wisṇoe en van lood voor Samboe.

De kleuren van de eerstgenoemde vier metalen: wit, roodachtig, geel en zwart zijn ook die, welke de opgenoemde goden in het bijzonder kenmerken; de kleur van lood zal opgevat moeten worden als lichtblauw te zijn, zooals bij Samboe past, of mogelijk als «mantjawarna», zooals bij de nawaratna, voor Çiwa en waarbij dan alleen de naam: Çiwa door: Samboe vervangen zou zijn.

Want al worden die pripihs ook niet neergelegd in de richting der hemelstreken, door de genoemde goden beheerscht, zoo heeft men hier toch zeker wel te doen met een symbool voor de vier voornaamste der wereldhoeders, om Çiwa heen gegroepeerd, een symbool, hetwelk zoo onmiddellijk ook het Javaansche montjå-patbegrip — dat der vier-vijfdeeling — voor den geest roept.

Nog zij er op gewezen, dat men in de binnenste tempelruimte, buiten den méroe, een steenen offertafel, de z.g. padmasana — vide het bovenaangehaalde over het embleem voor Çiwa in de nawasanga — aantreft, een verheven zetel met traptreden en waarop, naar men het zich voorstelt, de godheid, waaraan de tempel gewijd is, plaats neemt om de offergaven der geloovigen in ontvangst te nemen, wanneer die godheid door het wierookoffer van den priester daartoe is opgeroepen. (Zie van Eerde's studie blz. 18).

Over het eertijds bezigen ook door de Hindoe-Javanen van nawaratna en pripihs in hun tempels op Java worden door van Eerde in zijn artikel tal van voorbeelden in het licht gesteld, terwijl hij ook melding maakt van het aldaar oudtijds in zwang geweest zijnde gebruik om na de verbranding van het lijk van vorstelijke en andere voorname personen de lijkasch op te nemen in een gouden doosje en dit te voegen bij de pripihs in den tempel (zie hoofdstuk IV en in het bijzonder de conclusie op de blz. 38 en 39), zulks terwijl op Bali de asch van het lijk van een vorst, evenals van elk ander Baliër, steeds in zee of in de rivier werd geworpen.

Dit geldt dan de verloopen tijden van de vorstenregeeringen op Bali en Lombok, terwijl van eenig ander gebruik daaromtrent in het verleden tot voor kort niets bekend was.

Bij zijn ontdekking in 1920 van de kluizenarij en de rots-«graven» te Tampak-Siring in Gianjar, waarvan één een vorsten-«graf» is, trof nu echter Resident Damsté [1]) midden onder elk «graf»-monument en loodrecht op den rotswand een lange sleuf aan — in bijlage N. door den Heer B. de Haan aangegeven als te zijn in doodkistvorm ter manslengte, terwijl Damsté ze voor een «grafkuil» houdt, wat echter alleszins vreemd schijnt en dan ook nader onderzoek vereischt — en in het vóóraan

[1]) Zie zijn artikel: „Een Boeddhistisch rotsklooster op Bali", Bijlage I. Indisch Oudheidk Verslag over 1921, 2de kwartaal.

uitstekende gedeelte dier gleuf een vierkant steenen blok met aan de bovenzijde erin 3 × 3 vierkante gaten en in den bodem van elk gat weer een kleiner kubusvormig gat.

De beteekenis van dit blok geeft hij dan niet aan, maar klaarblijkelijk heeft men hier te doen met een steenen doos voor een stel, sedert er uit ontvreemde, nawaratna — dus niet van pripihs als op het oude Java — hetgeen een zeer opmerkelijk feit vormt en hier nu het geval voor oogen stelt van weer een ander gebruik van het symbool der acht wereldhoeders.

Hiermede zijn dan alle gevallen aangegeven, die over het bezigen van dat symbool in den nawasanga-, nawaratna- of pripihvorm in de literatuur der laatste jaren over Bali voorkomen en die wel heel duidelijk in het licht stellen, welk een groote rol het vanaf reeds zeer vroege tijden uit de geschiedenis der Hindoe-Javaansche beschaving in de gedachtenwereld en de levensbeschouwing van den Balier speelt.

Want dat het bezigen van dit symbool op Hindoe-invloed teruggaat, treedt uit al het medegedeelde wel duidelijk aan den dag.

Zoo is ook het reeds aangeduide montjå-patbegrip op Java klaarblijkelijk door de Hindoe's beinvloed en geldt dit ook voor geheel dezelfde of soortgelijke begrippen, die in de Padangsche Bovenlanden, de Batak-, de Gajō- en Alaslanden en in Atjeh tot uiting komen.

Het is hierbij nu evenwel de vraag, of het geloof in de vier en de acht «wereldhoeders» der Hindoe's, hetwelk daarin ook voor die streken een rol speelt, bij zijn verbreiding over een deel van den Archipel niet reeds steun vond in geheel daarmede verwante begrippen, welke reeds lang vóórdien bij de bewoners van den Archipel algemeen in zwang geweest kunnen zijn.

Wij doelen hierbij op een aloude stamindeeling in phratries en clans met een totemistischen inslag en op de onderscheidene daaruit voortgevloeide classificatie- en divinatie-systemen, waarbij o. i. genoemde vraag, na al hetgeen met betrekking daarop in de laatste jaren in het licht is gesteld [1]), bevestigend beantwoord zal moeten worden.

[1]) Zie o.a. Mr. F. D. E. van Ossenbruggen: „De oorsprong van het Jav. begrip montjåpat", Versl. Kon. Acad. van Wetensch. Afd. Letterk. 1917; Dr. W. H. Rassers „De Pandjiroman", Proefschr 1922, en zijn artikel: „Over den zin van het Javaansche drama" in Bijdr. T. L. V. 1925, benevens de lezing van Pater Jos. Viegen: „Mariend, de koppensneller", Versl. Zesde Kolon. Vacantiecursus Geografen te A'dam 1925.

Hierboven werd aangegeven, dat een «nawa-sanga» en wat er mede overeenkomt feitelijk een *magisch* middel vormt om de goden aan zich te binden; in de wijze, waarop dit middel, inzonderheid met betrekking tot den dood, in toepassing wordt gebracht, kan echter o. i. ook van Europeesch standpunt zeer wel een verheven, op een wijsgeerigen grondslag rustend, symbool worden gezien van de innige verhouding, waarin de Baliër zich geplaatst voelt ten opzichte van zijn goden, die, zooals hij meent, de bergen van zijn land en de tempels bewonen, van wier vereering zijn geheele leven is vervuld en in wier dienst hij ook voornamelijk zijn zoo hoog staande kunst heeft gesteld.

Amsterdam, Maart 1926.

DE SINGA MANGARADJA-FIGUUR.

DOOR

M. JOUSTRA.

— —

Den 17den Juni van het jaar 1907 viel in een bijna ontoegankelijke streek van de Daïri-landen de laatste der Singa Mangaradja's bij een overval door de Nederlandsche troepen onder leiding van kapitein Christoffel. Daarmede scheen wel voorgoed een einde gekomen aan den invloed, dien de Singa Mangaradja-figuur vele jaren lang op het Bataksche volk, met name de bewoners van het centrale en noordwestelijke deel der Bataklanden had geoefend, een invloed, dien men gevoegelijk kan schetsen als der regeering en der zending vijandig. Dat meende men inderdaad. Maar het is gebleken, dat men zich had vergist. Reeds heel spoedig merkten de daar ter plaatse werkzame bestuursambtenaren, dat voor de Bataks de rol van den Singa Mangaradja nog niet was afgespeeld.

Mij is verzekerd van een zijde, die ten nauwste bij de operatie's tegen den Singa Mangaradja betrokken was, dat onder de Bataks de mare rondging van het opstaan van een nieuwen Singa Mangaradja nog vóór de boot, die het stoffelijk overschot van den geneuvelde over het Toba-meer vervoerde te Baligé was aangekomen en het is wel zeker dat de ingewijden toen reeds wisten wie die nieuwe Singa Mangaradja was.

En meermalen na dien, bij woelingen en onlusten in de Bataklanden, heeft, hoewel aan die bewegingen meestal ontevredenheid van politieken en vooral van economischen aard ten grondslag lag, juister gezegd misschien, deze de aanleiding was, het geloof aan den Singa Mangaradja en zijn wederkomst en wat men daarvan hoopte, aan die bewegingen dat eigenaardige mystieke, en vaak ook fanatieke karakter gegeven (men denke bijv. aan de «Parhoedamdam»), dat tot noodlottige excessen leidde.

Hoewel men misschien niet meer beducht behoeft te zijn voor

nieuwe verwikkelingen van ernstigen aard, staat toch wel vast, dat deze geheimzinnige figuur nog steeds beslag legt op den geest van een groot deel (grooter wellicht dan men vermoedt of naar buiten blijkt) van het Bataksche volk, zooals beneden met een sprekend voorbeeld zal worden aangetoond. Daarom lijkt het actueel deze figuur met al haar geheimzinnigheid eens nader te beschouwen. Zou het mogelijk zijn haar beteekenis vast te stellen?

Het vraagstuk is moeilijk, omdat het van gemengden aard is. Men kan het daarom op verschillende wijzen stellen en van verschillende zijden benaderen.

Uit de onderscheidene artikelen, die over Singa Mangaradja handelen (en dat zijn er heel wat) treedt duidelijk naar voren het op zijn minst tweeslachtige van deze figuur. Terwijl aan den eenen kant de naam niet veel meer lijkt dan een titel, die verbonden is aan een bepaald persoon en bij wijze van erfenis van vader op zoon overgaat, is hij aan den anderen kant toch meer dan bloot een eerenaam, geeft hij bepaalde rechten en de beschikking over vermogens van op zijn minst bovennatuurlijken aard, zoodat de aanduiding van Singa Mangaradja als een «godvorst" alleszins gewettigd is.

De verhalen die handelen over den eersten Singa Mangaradja, zijn geboorte enz., hoe uiteenloopend overigens ook, stemmen overeen in de vermelding van allerlei trekken die duidelijk van mythischen aard zijn. Ook daar, waar zijn verschijnen in een historische lijst wordt geplaatst, is toch zijn geboorte van zeer bijzonderen bovennatuurlijken aard. Daarnaast vindt men zeer groote verschillen.

Men vergelijke bijv. het verhaal zooals James dit geeft: De geboorte van Singa Maharadja en 't ontstaan van de koeria Ilir (Baros) in Tijds. Bat. Gen. dl 45, blz. 134—143 met dat van Pleyte: Singa Mangaradja, in Bijdr. Kon. Inst. Rks 7 dl I (1903), dat zuiver mythologie is en voorts den Singa Mangaradja teekent als wetgever en grondlegger van de rechtspraak.

Is de figuur zuivere mythologie, dan moet haar ontstaan in een ver verleden liggen. In een schriftelijke mededeeling van den heer Schröder (den bekenden schrijver van het groote werk van Nias) aan het Bataksch Instituut zegt deze, dat voor hem vaststaat, dat Singa Mangaradja niets anders is dan de maan. Hij schijnt daarvoor allerlei bewijsgronden te hebben. Temeer is het

te betreuren, dat het materiaal door hem verzameld in verband met een hem indertijd gegeven opdracht tot het schrijven van een monografie over Tapanoeli, vermoedelijk in het gewestelijk archief is opgeborgen, nu door de ongunst der tijden van de uitgaaf van dit werk is afgezien.

Ook al is zijn conclusie misschien niet juist, men kan niettemin verlangend zijn, zijn bewijsgronden te kennen. Hoe vreemd op het eerste gezicht zijn hypothese er ook uitzie, haar zonder meer af te wijzen is niet geoorloofd, te minder nu wij in het proefschrift van Dr. Rassers over den Pandji-roman en in diens jongste studie over den zin van het Javaansche drama in de pas verschenen «Bijdragen» (Bijdr. Kon. Inst. dl 81, (1925) blz. 311 e.v.) zien aangetoond, welke groote plaats de maan-mythe in de literatuur en de folklore van Java inneemt. In het verhaal omtrent Singa Mangaradja, zooals dit door Pleyte is medegedeeld, vindt men enkele trekken, die door dr. Rassers als bijzonder kenschetsend worden genoemd. Maar deze zijde der zaak blijve hier rusten.

Wij willen allereerst trachten de vraag te beantwoorden: waar is de Singa Mangaradja-ideé vandaan gekomen? Is ze de uitdrukking van een oorspronkelijk zuiver Bataksche gedachte of onder invloeden van elders (en indien dit laatste, van waar?) geboren? Ons dunkt, dat het antwoord moet leiden: onder invloeden van elders. Allereerst (Simon wees hier reeds op: zie Rhein. Miss. Berichte 1908, blz. 8) zijn zoowel de bestanddeelen van den naam als de volgorde waarin zij voorkomen on-Bataksch. In de tweede plaats maken enkele der sagen melding van het feit, dat de titel (al is dan de drager er van in het Bataksch geboren) afkomstig is hetzij van Atjéh, hetzij van Minangkabau. Eindelijk is, ook daarop wees Simon t. a. p. blz. 10, de geheele inrichting der Bataksche maatschappij van dien aard, dat deze het onstaan van een zoodanige figuur zeer moeilijk, zoo niet onmogelijk maakt. Hij moge al geen koning geweest zijn in den gewonen zin des woords, in bepaalde aangelegenheden had toch de Singa Mangaradja een gezag, dat verre de grenzen van het gebied, waar hij naar Bataksch recht, vorst was, overschreed. Bij gemis van deugdelijke historische gegevens lijkt het wel niet mogelijk met zekerheid te bepalen vanwaar deze merkwaardige figuur afkomstig is en hoe haar te verklaren.

Niettemin moge hier een hypothese worden gesteld, die zich door haar eenvoudigheid aanbeveelt, steun vindt in de paar

geschiedkundige gegevens waarover wij beschikken, goed past in de lijst van wat er op Sumatra is geschied in voorbijgegane eeuwen en een verklaring geeft van den aard van het gezag, dat Singa Mangaradja deed gelden, zoowel als van den eerbied dien men voor hem koesterde en de gehoorzaamheid waarmede zijn «geboden» werden opgevolgd.

De hypothese is in 't kort samengevat deze: «De [eerste] Singa Mangaradja was voor de Bataklanden de evenknie van «den Keizer» van Minangkabau» [1]).

Boven hebben wij reeds opgemerkt, dat in één der verhalen Minangkabau als land van herkomst wordt aangewezen. Zóó ook in de lezing, die James er van geeft. Daar wordt ronduit gezegd, dat de vader van den Singa Mangaradja Soeltan Ibrahim van Baroes (Taroesan, S. W. K.) naar de Bataklanden is gekomen. Hoe weinig geloofwaardig de bijzonderheden van dat verhaal ook zijn (ook de ietwat Maleisch-Mohammedaansche kleur is verdacht, doch daarover beneden nog nader), er moet toch een reden voor hebben bestaan, m.i. iets van een overlevering, dat dit verhaal «den vader» van Sumatra's Westkust laat komen.

Zoo wij dit mogen aannemen, dan rijst de vraag, wanneer dit plaats had. Mij dunkt, hier geeft de stamboom, zooals die door van Dijk (Tijds. Bat. Gen. dl. 38, blz. 313) wordt opgegeven en waarmede naar Meerwaldt's verklaring ook zijn gegevens overeenstemmen eenig licht. Van Dijk schreef zijn artikel in 1894.

De toen levende Singa Mangaradja (zijn eigen naam was Si Bosar, zijn «vorstelijke» naam Ompoe Poelo Batoe) was de tiende, [2]) die den van vader op zoon overgeganen titel had geërfd. Zoo onbetrouwbaar als gewoonlijk het begin dier stamboomen is, die den oorsprong der verschillende marga's en hun samenhang moeten verklaren (de namen dier «stamvaders» verraden meestal reeds, dat de fictie er dik op ligt) zoo geloofwaardig zijn meermalen de genealogische opgaven der aanzienlijke radja's gebleken, en met name bij de Bataks, die prijs op hun afkomst stellen, en wier gewoonte van het «toetoer» = elkander naar

[1]) Zie mijn „Minangkabau" 2e druk blz. 44, waar ik deze onderstelling ook reeds, zij het nog vragenderwijs, uitsprak.

[2]) In de Soara Batak van 6 Mei 1922 wordt hij in één der opgaven de twaalfde genoemd; ook is er eenige afwijking in de namen van een paar der dragers.

afkomst en geslacht vragen, om zoo te zeggen een dagelijksche repetitie van hun stamboom is, kan men veilig op die opgaven vertrouwen.

Wij hebben dan deze m. i. voldoend betrouwbare geschiedkundige basis, dat omstreeks 1890 de titel van Singa Mangaradja reeds tien geslachten had bestaan, achtereenvolgens gedragen door met naam en toenaam bekende radja's van den stam (marga) Sinambéla, een der vier marga's die hun gemeenschappelijke afstamming afleiden van een (wellicht fictieven) radja Oloan.

Erg precies is zoo'n opgaaf van tien geslachten niet, maar voor ons doel komt het op eenige jaren meer of minder niet aan. Wij kunnen globaal dit tijdsverloop wel schatten op 10 × 30 jaar = 300 jaar. Wij gaan daarmede dus terug tot de laatste helft der 16e eeuw, toen het rijk van Minangkabau nog in zijn volle glorie bestond en wellicht de Islamiseering, die niet vóór 1550 kan zijn geschied, nog niet had plaats gehad.

Terloops zij opgemerkt, dat de «Radja Alam», de «Keizer» van Minangkabau, hoewel den titel voerende van Jang di Patoean, zichzelf ook wel Maharadja noemde. Ofschoon hierin op zich zelf niets bijzonders ligt, zou dit feit toch kunnen verklaren, waarom juist dit woord, verbatakscht tot Mangaradja, het epitheton van den Batakschen «God-vorst» werd.

Het blijkt, dat af en toe uit verschillende streken van zijn rijk menschen hun opwachting bij den jang di Patoean te Pagar Roejoeng kwamen maken, natuurlijk daarbij medebrengende hun huldegaven. Ook schijnt men te mogen aannemen dat hij zelf wel eens — ook ter beslechting van geschillen — zijn residentie verliet, of anders zijn afgevaardigden zond. Bovendien had hij hier en daar zijn vast aangestelde vertegenwoordigers. Al deze dingen vindt men ook van den Singa Mangaradja vermeld.

Bekend is, dat het «rijk» van Minangkabau in zijn bloeitijd een groot deel van Sumatra omvatte, verre de grenzen van de tegenwoordige residentie Sumatra's Westkust overschrijdende. En nog uitgestrekter was als men het zoo noemen wil de invloedssfeer, het gebied waar de naam van den (vooral in inlandsche oogen) machtigen vorst met eerbied werd genoemd, zonder dat deze er wereldlijk gezag uitoefende. Tot welk gedeelte de Bataklanden moeten worden gerekend, doet er feitelijk weinig toe. Hun ligging is zóó, dat voor het eerste geval het meeste te zeggen valt.

Vooral geldt dit het vóór-Mohammedaansche, laten wij zeggen het Hindoeïstische tijdperk, Hindoeïstisch hier genomen in de ruimste beteekenis, zoodat het zoowel den invloed van Brahmanisme en Çiwaïsme, als dien van het Boeddhisme omvat. De sporen van dien invloed in de Bataklanden zijn zóó talrijk, dat wij m.i. recht hebben van zoo'n tijdperk voor die landen te spreken. In dien tijd was er om zoo te zeggen weinig of geen verschil in het beschavingspeil en het geestelijk bezit van deze landen en dat van de streken die het eigenlijke Minangkabausche gebied uitmaken. En waar het haast wel zeker is, dat een groot deel van den Hindoeïstischen invloed van het Zuiden uit het gebied der Bataks is binnengedrongen (een tweede weg is waarschijnlijk die uit het Oosten, de rivieren op), ligt het voor de hand aan te nemen, dat er ook min of meer nauwe betrekkingen tusschen de Bataksche streken en de Minangkabausche landen hebben bestaan. In ieder geval waren in het Bataksche gebied de grondslagen aanwezig voor het ontstaan van een Singa Mangaradja-figuur en diens autoriteit als «Goden-zoon» (zoon van Batara Goeroe in het door Pleyte medegedeelde verhaal). Het kan ons onverschillig zijn of de eerste die zich als Singa Mangaradja opwierp een inheemsch persoon, een vorst of iemand van «godsdienstig» gezag was, dan wel een zich van den Minangkabauschen Opperheer losmakende gezant of vertegenwoordiger.

Toen de luister van het Minangkabausche rijk ging tanen ten koste van het zich ontwikkelende Atjèh, dat zijn gezag deed gelden in de verschillende havenplaatsen aan de Westkust zoowel als aan de Oostkust, die vroeger het gezag van Minangkabau hadden erkend, deed zich na verloop van tijd die omkeer ook in de binnenlanden gevoelen. Die omkeer was niet alleen van staatkundigen maar ook van godsdienstigen aard. Atjèh was het opkomende M o h a m m e d a a n s c h e rijk. Al is nu die Mohammedaansche invloed op de Bataklanden niet zóó sterk geweest, dat de Islam zelf er zijn intrede deed, het is toch begrijpelijk, dat de verhalen omtrent den oorsprong van den Singa Mangaradja min of meer Mohammedaansch gekleurd werden, terwijl het ook in de reden ligt, dat de Singa Mangaradja zelf tot steun van zijn autoriteit betrekkingen aanknoopte met het rijk, dat in zekeren zin de opvolger van Minangkabau was. Verder behoeven wij geloof ik niet te gaan. Van Mohammedaansche sympathieën bij den Singa Mangaradja te spreken gaat m.i. te ver. Tenzij

men een uitzondering make voor den laatsten. En ook bij dezen is het de vraag of we hier met uitgesproken sympathieen te doen hebben, dan wel met politieke beweegredenen. De gezindheid toch van den laatsten Singa Mangaradja was vóór alles «tegen den westerling», dus zoowel tegen het Europeesche bestuur als tegen de zending. Zijn «nationalistische» neigingen moesten hem wel drijven in de armen van de als aartsvijanden van het Europeesch gezag bekend staande Atjehers. Toch is dit iets bijkomstigs. Wat ook nu nog de Bataks in de Singa Mangaradja-figuur aantrekt, is zijn «heilig», zijn «goddelijk» karakter. Simon drukt dit zóó uit, dat in de vereering van den Singa Mangaradja de in den grond godsdienstige natuur der Bataks tot uiting komt. Hoe weinig heiligs wij, nuchtere westerlingen ook vinden in deze figuur, de oosterling legt blijkbaar een anderen maatstaf aan. Hem boeit het geheimzinnige, het wonderdoende. Komt daarbij dan nog een streeling van zijn nationalistische gevoel (en dit is onder de Bataks sterk ontwikkeld), dan is het begrijpelijk, hoe ook nu nog zijn gestalte een men mag wel zeggen bezielenden invloed op de Bataks uitoefent.

Een sprekend voorbeeld daarvan geeft het boven reeds genoemde nummer van de Soara Batak. Met een korte weergave van het daarin verschenen opstel, en enkele opmerkingen naar aanleiding daarvan moge dit artikel worden besloten.

Ter inlichting de mededeeling, dat de Soara Batak (Bataksche Stem) het orgaan is van de «Hatopan Kristen Batak», d.i. Bond van Bataksche Christenen.» Weliswaar stelt deze Bond zich op een standpunt onafhankelijk van de Zending (er is zelfs een tijd geweest, dat men van een vijandige houding tegenover de zending, nl. tegenover haar leiders, de Duitsche zendelingen, zou kunnen spreken), maar hij blijft niettemin den naam van christelijk voor zich opeischen. Men heeft in dezen Bond te zien een poging om te komen tot een nationaal christendom, geemancipeerd van de zending.

Welnu, het orgaan van dien Bond bevat in het boven reeds genoemde nummer een artikel in het Toba-Bataksch, met het opschrift in het Nederlandsch: Heilige Koning Singa Maharadja en als ondertitel Radja Batak.

Het artikel zelf is geschreven door Johannes Hoetapéa, te Pamatang Siantar (Simeloengoen) woonachtig, maar het wordt ingeleid door den redacteur van het blad, A. Soetan Soemoe-

roeng, in bewoordingen die meermalen van hoogdravendheid niet zijn vrij te pleiten. Hiervan getuigt reeds de aanhef, zooals de hier volgende letterlijke vertaling doet zien:

«Eerbewijs op eerbewijs (in den zin van het Maleische «sĕmbah») breng ik met mijn tien vingers aan de [goddelijke] majesteit, van de gelukzaligheid, heerlijkheid en koninklijke waardigheid, die verheven en heerlijk en heilig zijn, van de majesteit van onzen grootvader, koning Singamaharadja, den onovertroffen vorst, den vorst die allen overtreft, den koning der Bataks, den koning van het puikje [of den oorsprong?] van de oebi, den koning van de zuilen der aarde, den koning, die nimmer oud wordt, den koning die nooit sterft, den jongeren broeder van de familieverhoudingen, [1]) den ouderen broeder van het koningschap, zetelende in het land van Bakkara, het steil in het meer afvallende Bakkara, het echte Bakkara, dat door bergen als door een muur wordt ingesloten, dat tot aan de wolken reikt, dat in de schuts ligt van het Olifanteneiland (Sumatra), met het gelaat gekeerd naar Angkola, dat met den rug leunt tegen Toba, dat waterstralen heeft die als geiten bergafwaarts huppelen, eigenaar van de balé Pandang holé Pasogit (?), van het woud Soeloesoeloe [fakkel; vermoedelijk een sedert menschenheugenis smeulende bruinkolenlaag], de fakkel van God, de fakkel van kracht, van het heerlijke en heilige en gezegende levenslot».

Dit alles is natuurlijk geen echt, spontaan enthousiasme; er is heel wat literaire traditie in deze ontboezeming [2]). Niettemin is het kenteekenend, dat iemand, die toch Christen wil heeten, in zulke termen spreekt van ... ja van wat? Van een mensch kan men nauwelijks zeggen, 't heeft heel wat meer van een halfgod op zijn minst, van een «God-vorst», zooals de Batak-spiegel Singa Mangaradja aanduidt. En is er wel sprekender bewijs dan deze ontboezeming voor de waarheid van het in het begin van mijn opstel beweerde, dat de Singa Mangaradja-figuur ook nu nog beslag legt op den geest van een groot deel van het Bataksche volk? Het verdere doel van de inleiding is

[1]) „partoetoeran" staat er; vgl. wat boven van het „toetoer" gezegd is. Men zou het ook kunnen vertalen met: betrekking der marga's tot elkander.

[2]) Deze en nog andere, soortgelijke dichterlijke beschrijvingen komen ook voor in het door Pleyte als aanhangsel op zijn artikel gegeven aanroepingsformulier.

een krachtige opwekking aan alle Bataks om den schrijver van het er onder volgend opstel te helpen bij het verzamelen van stof om te komen tot de beschrijving van een «leven van Singa Mangaradja», in wien hij nog iets meer ziet dan alleen een «priesterhoofd», in overeenstemming met de meerderheid van zijn volk, dat — zegt hij — blijkens de aanroepingen en gebeden met volle overtuiging in hem ziet zoowel den vorst van den zuiveren godsdienst als van het [aardsche] koningschap.

Dat «leven van Singa Mangaradja» zou hij dan in boekvorm willen zien verschijnen, liefst — let wel —, in het Bataksch, het Maleisch, het Nederlandsch en het Engelsch!

Of zijn opwekking tot dit doel zal leiden? Gezien de resultaten van het onderzoek van den schrijver zelf, en in aanmerking genomen het feit, dat sindsdien niet gebleken is van nieuwe gegevens, mag men het betwijfelen.

Men moet trouwens wel een heel naief begrip van «geschiedenis» hebben, als men historische beteekenis hecht aan de gegevens, die na een nauwgezet verzamelen, zeventien jaar lang (zooals de schrijver zelf mededeelt), ons worden aangeboden [1]).

Onder de drieenzeventig data, ons medegedeeld, zijn er een paar, die men geschiedkundige aanteekeningen kan noemen, zooals het gaan van den vorst (den hoeveelsten?) naar Atjèh medebrengende het geweer Si Badar, het koninklijk zegel en een mes «sibaoe hasior»; het wonen van de «marga» Dairi te Naroemonda, afstammelingen van Radja Itoeboenga (den derden Singa Mangaradja); de verloving van den Singa Mangaradja met een dochter van Toeankoe Pangeran, vorst van Asahan; de oorlog met Radja Djonggi Manaor (ook door Van Dijk medegedeeld); de ontmoeting met «Daoelat» [2])? te Hoeta Matiti; de ontmoeting met Van der Tuuk te Bakkara, idem met Nommensen te Onan Loboe Siregar; het sneuvelen van Ompoe Toean Nabolon (den zesden S. M.) te Boetar in een gevecht met Tengkoe Rao (invàl der Padri's). Ziedaar alles. Overigens vindt men 29 maal vermeld, dat hij ergens een bron stichtte, voorts worden de plaatsen genoemd waar hij de wonderbaarlijke dingen vond, die hij zich moest verwerven, als: een man met vrouwenborsten, die deze als

[1]) Het gebeurde met den laatsten Singa Mangaradja valt hier buiten.

[2]) Misschien Soetan Daoelat, of Penghoeloe Atjèh? Zie Ypes, Nota Singkel (Tijds. Bat. Gen. dl. 49, blz. 449).

een doek om de schouders kon slaan; een vrouw met ooren, waarin ze haar gelaat kon hullen; een paard met horens; een kwartel zonder staart; een behaarden wetsteen e.d. Voor de rest het stichten van enkele dorpen en markten, het planten van zekere gewassen en eindelijk een reeks van gebeurtenissen, die de verdelgende macht van zijn «sahala» (majesteit) moeten bewijzen, als: het verwekken van een epidemie; het met blindheid slaan van zekeren vorst; het oproepen van een verwoestenden wervelwind waardoor een dorp verdelgd werd; idem van een storm, die prauwen terugdreef naar Si Gaol; het verwoesten van rijstvelden; het doen omkomen van een veestapel; het inslaan van den bliksem e.d. Wat zijn deze dingen anders dan mythische trekken? Maar wij kunnen, dunkt mij, een stap verder gaan. Indien wij het «stichten» van bronnen, het planten van sommige boomen en gewassen mogen beschouwen als zegenaanbrengende daden, waartegenover dan staan de onheilen als gevolg van zijn toorn en vervloeking (kan op dezen trek ook doelen het gewag maken van zijn behaarde of — volgens Karosche lezing —, zijn zwarte tong?) en wij deze twee zijden van zijn karakter in verband brengen met de voorstelling, dat hij is de «zoon» van Batara Goeroe, den grooten Leeraar dan ligt het denkbeeld voor de hand om in hem te zien een aardsche verschijning van niemand minder dan Çiwa zelven.

Merkwaardig is, dat in de rij van door Johannes Hoetapéa verzamelde feiten met geen woord wordt gerept van de radja paropat («viervorsten»), wier aanstelling toch volgens sommige overleveringen het werk van den Singa Mangaradja zou zijn, of — zóó in het verhaal bij James — van zijn vader, die er vier met naam en titel vermeld in Silindoeng aanstelt.

Zou inderdaad dit instituut der «viervorsten» oorspronkelijk niets met Singa Mangaradja te maken hebben, en inderdaad uit Atjèh stammen, zooals ronduit bijv. voor de Karolanden en voor Simeloengoen wordt gezegd? Of vonden de Atjèhers reeds iets van dien aard in de Bataklanden en hebben zij deze instelling aan hun gezag dienstbaar gemaakt? Hierover en over wat dan oorspronkelijk dat «viervorsten»-schap zou zijn durf ik geen meening uiten.

Resumeerende is mijn opvatting van de Singa Mangaradja-figuur deze:

Zij is in haar tegenwoordigen vorm, voor zoover de historische verschijning betreft, voor de Bataklanden de afspiegeling van de godsdienstige en politieke gebeurtenissen op Sumatra, te beginnen bij den bloeitijd van het — toen nog Hindoeïstische — Minangkabausche rijk, en voor het overige de neerslag van mythische elementen van Hindoeïstischen, en wel in hoofdzaak, Çiwaïtischen [heel misschien ook Boeddhistischen?] oorsprong.

ÇIWA EN BOEDDHA IN DEN INDISCHEN ARCHIPEL.

DOOR

DR. W. H. RASSERS.

„It is the duty of one who attempts „to analyse a culture to formulate a „mechanism whereby an introduced ele- „ment of culture has become part of „the complex in which it is now found".
W. H. R. Rivers, The history of Melanesian society (1914), vol. II, 4.

Wie nagaat, van welk standpunt men, in de huidige wetenschap, het probleem van den oorsprong, de ontwikkeling en de beteekenis van het Hindoe-Javaansch godsdienstig syncretisme pleegt te beschouwen, krijgt weldra de zekerheid dat dit geen essentieele verandering heeft ondergaan sinds prof. Kern, nu welhaast veertig jaren geleden, zijn bekende Akademie-voordracht hield «Over de vermenging van Çivaïsme en Buddhisme op Java, naar aanleiding van het Oud-Javaansch gedicht Sutasoma» [1]). Het eigenlijke doel, dat Kern zich bij het schrijven dezer verhandeling stelde, was de onhoudbaarheid aan te toonen van Hodgson's bewering dat er geen reden zou zijn om de treffende, ook door dezen geleerde zelf in het land zijner inwoning (Nepal) opgemerkte overeenkomst tusschen allerlei symbolen van het Boeddhisme en het Çiwaïsme op te vatten als een aanwijzing voor een sterken Çiwaïetischen invloed in de Noordelijke afdeeling van de Boeddhistische kerk. Kern leverde het onweerlegbare bewijs, dat die Çiwaïetische beïnvloeding wel degelijk heeft bestaan, en hij maakte daarbij gebruik van gegevens uit ver uiteenliggende perioden en landen. Hij vestigde in de eerste

[1]) Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen. 3de reeks, dl. V (1888); herdrukt in: Verspreide Geschriften, IV (1916), 149—177.

plaats de aandacht op duidelijke getuigenissen uit Voor-Indië zelf, en herinnerde er aan dat reeds in de 7[de] eeuw de orthodoxe monniken van Orissa het Mahāyānistisch Boeddhisme voor niet veel anders hielden dan een Çiwaïetische ketterij; maar — de titel van de voordracht wijst daar ook op — in zijn verder betoog waren het voornamelijk gegevens uit de literatuur en cultuur van het middeleeuwsche Java, die hij ter adstructie van zijn standpunt naar voren bracht. Waar prof. Kern alzoo aan al deze, door zoo grooten afstand in tijd en ruimte gescheiden, verschijnselen op gelijke wijze bewijskracht toekende in de kwestie die hem bezighield, kon de indruk ontstaan dat hij ze ook overigens beschouwde als volkomen gelijk van aard, en dat hij bijv. een rechtstreeksch genetisch verband onderstelde tusschen de verhouding van Boeddhisme en Hindoeïsme, zooals die op Java was in den tijd van Madjapahit, en reeds eeuwen daarvóór, in Voor-Indië werkzame invloeden.

Die indruk moet inderdaad gewekt zijn. Telkens blijkt dat men, ook thans nog, geneigd is het Javaansche syncretisme in de eerste plaats te beschouwen in groot, internationaal verband, en er liefst een onderdeel in wil zien van een veel algemeener verschijnsel. Dat hier, naast Voor-Indische, ook specifiek Javaansche factoren werkzaam kunnen zijn geweest, wordt niet uitdrukkelijk ontkend; maar naar allen schijn wordt de kans hierop en de mogelijke beteekenis ervan niet groot geacht. Natuurlijk is men niet blind geweest voor het feit dat op Java de verhouding der beide godsdiensten de eeuwen door niet steeds dezelfde is gebleven, en dat in Oost-Java de vermenging zeer veel inniger was dan gedurende de Midden-Javaansche periode; hier en daar worden ook wel zinswendingen gebruikt die kunnen gelden als uiting van het vermoeden, dat de Javanen de innerlijke eenheid van Çiwaïsme en Boeddhisme ook op hunne *eigene* wijze zullen hebben gezocht [1]); maar in het algemeen is men blijkbaar toch van meening, dat dit syncretisme in zijn heelen ontwikkelingsgang een autonoom verloopend, min of meer homogeen verschijnsel is, dat zich wel langzamerhand sterker gaat accentueeren, doch voldoende verklaard wordt uit de ge-

1) Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst*² (1923), I, 107, dez., *Over het Çiwaisme van Midden-Java*, in *Mededeelingen der Kon. Akademie v. Wetenschappen*, afd. Letterk., dl. 58, Serie B nº. 8, 27 (225)

aardheid der beide godsdiensten op het moment dat zij den Archipel bereikten. — Wanneer prof. Krom in zijne «Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst» een hoofdstuk wijdt aan de Javaansche godsdienstige voorstellingen en daarbij ook de merkwaardige vermenging van Çiwaïsme en Boeddhisme ter sprake brengt, toont hij zich wel getroffen door het op Java bijzonder sterk sprekende van dit verschijnsel, maar hij herinnert er terstond aan, dat dit syncretisme ook in Achter-Indie voorkomt en dus niet speciaal Javaansch is. Van een dieper ingaan op de kwestie rekent hij zich, bij het schrijven van zijn overzicht, ontslagen, daar hij kan verwijzen naar Kern's zooeven genoemd artikel; alleen vestigt hij er nog de aandacht op dat, evengoed als het Çiwaïsme, ook het Mahāyāna, vóór de invoering op Java, reeds in Tantrische richting ontwikkeld was, en dat daardoor de neiging der beide religies om naar elkaar toe te groeien zeker in de hand moet zijn gewerkt [1]. — Op dezen laatsten factor wordt ook door Stutterheim sterke nadruk gelegd. Syncretisme is volgens dezen voor de verhouding waarin Çiwaïsme en Boeddhisme tot elkaar zijn komen te staan — en hij doelt hier op den toestand in de latere, Oost-Javaansche periode — geen juiste benaming; men zou die alleen zoo kunnen noemen, zoo men voor den Hindoe-Javaanschen tijd nog aan een Boeddhisme kon denken, zooals wij het uit de eerste eeuwen van het bestaan van die leer in Indië kennen; voor Java acht hij echter die benaming zeer misleidend. «Het zou beter genoemd kunnen worden: Tantrisme op Boeddhistischen grondslag. Tantrisme is echter even goed Çiwaïetisch als Boeddhistisch, en de onderscheiding volgens deze namen raakt niet zoozeer het wezen als wel de kleur. In wezen zijn zij gelijk, en zij waren dit reeds op Indischen bodem. Of men in de mantra's door Çiwa of Boeddha werkt, doet niet veel ter zake; de hoofdzaak blijven de mantra's zelf, kort gezegd, de tooverpractijken. Çiwaïetisch of Boeddhistisch is hierbij niet meer dan een onderscheiding naar de magische school» [2].

[1]. Krom, Inleiding I, 106, 118.

[2]) Stutterheim, Rama legenden und Rāma-reliefs in Indonesien (1925), 228. Pigeaud (De Tantu Panggĕlaran, 1925, blz. 24—25) merkt op dat de Tantristische beschouwing van Çiwa als den leeraar (goeroe) die zijn leerlingen de heilsleer onderwijst, waarschijnlijk tevens de leerstelling van de eenheid van Çiwa en Boeddha iets begrijpelijker kan maken; „ook de Buddha's

Aan de juistheid van dit alles valt niet te twijfelen, en iedere poging om het Javaansche syncretisme beter te gaan begrijpen zal met deze feiten rekening moeten houden. Maar het komt mij voor dat men hierom de mogelijkheid dat het verschijnsel — althans voor een bepaalde phase van zijn ontwikkeling — tevens een Javaansch probleem is, niet zonder meer uitgesloten mag rekenen. Zelfs al zou men aangetoond hebben, dat ook elders een vermenging van Çiwaïsme en Boeddhisme voorkomt die niet alleen in het algemeen, maar tot in bijzonderheden met die van Java overeenstemt, dan nog bleef het eisch van goede methode om ieder van deze gevallen op zichzelf, in het locale verband, te onderzoeken. De kans dat een dergelijke wijze van doen voor ons inzicht in het verschijnsel, zooals het zich op Java voordoet, vruchtbaar zal zijn, moet reeds a priori niet gering genoemd worden. De Hindoe-beschaving van Java is, naar wij steeds meer hebben leeren inzien, geen vaste grootheid, maar heeft, in haar bestaan van eeuwen, ingrijpende wijzigingen ondergaan. Al is de continuïteit nooit geheel verbroken en al vertoonen de veranderingen zich zóó geleidelijk dat het moeilijk is ergens een scherpe scheidingslijn aan te brengen, er blijft toch alleszins reden om, ietwat schematiseerend, de Hindoe-maatschappij van Midden-Java, die zich in het algemeen kenmerkt door een bewust vasthouden aan wat uit Voor-Indie werd meegebracht, te stellen tegenover die van Oost-Java, die zich met beslistheid gaat voordoen als draagster van een nationaal-Javaansche beschaving. Reeds in den Midden-Javaanschen tijd trouwens schijnen de wijzigende factoren werkzaam te zijn geweest: prof. Krom wist aannemelijk te maken dat reeds toen in het officieele Çiwaïetische pantheon Javaansche voorkeur zich begon te doen gelden en dat ook in andere opzichten inheemsche invloed merkbaar wordt; en door zijn onderzoek kwam tevens reeds iets aan den dag van het mechanisme dat, naar alle waarschijnlijkheid, hier het inniger contact tusschen Indische en Indonesische voorstellingen mogelijk maakte [1]). En overziet men een wijder veld, zoodat ook de Oost-Javaansche verschijnselen daarin vallen, dan wordt het onderscheid nog veel duidelijker,

zijn immers leeraren, guru's, van de heilsleer". Hij herinnert er intusschen tegelijk aan, dat op Java en Bali toch altijd een zekere scheiding tusschen de twee godsdiensten gehandhaafd is gebleven.

[1]) Krom, Over het Çiwaïsme van Midden-Java, 16 (214), 20 (218).

en dan bemerkt men hoe groot de veranderingen zijn die de al zoo vroeg begonnen javaniseering, thans in beide godsdiensten, heeft teweeggebracht. Is het nu — gegeven het feit, dat de beide componenten in de vermenging op Java, onder den drang van inheemsche voorstellingen, sterk gewijzigd zijn en ten slotte Javaansch geestelijk bezit zijn geworden — aannemelijk te achten dat het syncretisme zelf, het steeds inniger worden van de verhouding van Çiwaïsme en Boeddhisme, uitsluitend beheerscht zou zijn door oude, uit het moederland meegebrachte invloeden, en niet mee zijn verklaring zou moeten vinden in de nieuwe samenleving, waarin zich die veranderingen voltrokken?

De gegevens die over de verhouding der beide godsdiensten (zuiver van buiten af gezien) te onzer beschikking staan, spreken ook zelf geen onduidelijke taal. Neemt men kennis van de feiten, dan moet men getroffen worden door het groote onderscheid dat zich, ook hier weer, openbaart tusschen Midden-Java en Oost-Java. Het wordt dan nauwelijks denkbaar dat de relatie, zooals die zich in de Oost-Javaansche periode voordoet, uitsluitend teweeggebracht zou zijn door een verder doorwerken van factoren die reeds in Midden-Java werkzaam waren; en anderdeels kan men niet nalaten eraan te gaan twijfelen of men, door het te kenschetsen als niets anders dan een voortgezet, geleidelijk naar elkaar toegroeien der beide gezindten, het verschijnsel niet verkeerd verstaat of althans onvoldoende en eenzijdig definieert.

Wij zijn gewoon geraakt van het Javaansche Hindoeïsme en Boeddhisme te spreken als van «de beide staatsgodsdiensten», onverschillig of wij het hierbij hebben over de Midden-Javaansche periode of over den tijd van Madjapahit, en dan den nadruk te leggen op de vreedzame gezindheid waarvan zij, altijd en overal, tegenover elkaar blijk gaven. Dit spraakgebruik is niet geheel onrechtmatig te noemen, maar het kan toch aanleiding geven tot misverstand, wanneer zou worden vergeten, dat hier met gelijke termen geheel verschillende verhoudingen worden aangeduid. — Voor Midden-Java is de toestand deze, dat alleen van het Çiwaïsme gezegd kan worden dat het als godsdienst in het Javaansche volk leefde. Het Boeddhisme stond daar geheel buiten; het heeft gedurende heel deze periode zijn internationaal karakter en daarmee ook zijn (betrekkelijke) zuiverheid volkomen behouden, en kan in dezen tijd niet als een Javaansche godsdienst worden beschouwd. Dit neemt niet weg dat zoowel

Hindoeïsme als Boeddhisme in Midden-Java staatsgodsdienst zijn geweest; maar, vast verbonden als beide waren aan bepaalde vorstenhuizen die in verschillende tijden, en in vijandschap met elkaar, regeerden, waren zij dit niet tezelfdertijd [1]). En al mag men ook uit het feit, dat in den Lara Djonggrang-tempel wellicht een demonstratie te zien is van niet-boeddhistische, misschien zelf anti-boeddhistische gezindheid, niet besluiten tot het bestaan van wezenlijke vijandschap tusschen de godsdiensten als zoodanig — de drijfveer tot de oprichting van dit heiligdom zal wel te zoeken zijn in dynastieke rivaliteit —, vast staat hierdoor toch wel, dat de twee religies haar zelfstandigheid en onderlinge onafhankelijkheid in sterke mate hadden bewaard. Hoe zwaar men ook de omstandigheid wil laten wegen dat zij, beide reeds in Indië tantristisch gekleurd, in wezen aan elkaar gelijk waren, het syncretisme was in dezen tijd blijkbaar toch nog niet zóóver gevorderd of zij konden als twee zeer verschillende grootheden, ieder met een eigen leerstellig karakter, tegenover elkaar gesteld worden. Dit komt ook sterk uit in de relief-versiering der tempels. Bij herhaling heeft men er reeds de aandacht op gevestigd hoe streng door de kunstenaars, bij hun keuze van de hiervoor gebezigde teksten, gelet is op de dogmatische kleur dier verhalen; in dezen tijd is het ondenkbaar, dat bijv. een Baraboeḍoer-tekst stof zou hebben hunnen leveren voor de decoratie van een Çiwaïetischen tempel. — In Oost-Java is dit alles eensklaps anders geworden. Daar zijn inderdaad Çiwaïsme en Boeddhisme de tezelfdertijd, en op voet van volkomen gelijkheid, erkende staatsgodsdiensten van één Javaansch rijk; en door te zeggen dat zij in de meest vriendschappelijke verhouding naast elkander bestaan, wordt de toestand nog niet eens bij benadering juist geteekend. Het wordt nu n.l. twijfelachtig of men nog wel van twee goed begrensde grootheden spreken mag. Çiwaïeten en Boeddhisten hebben nog wel hun speciale sanctuaria, maar in zekeren zin zijn deze toch alle aan elkaar gelijk; elke tempel is rijksheiligdom. Wij lezen van, door den vorst bijgewoonde, offerplechtigheden die door aanhangers van

[1]) Vgl. bijv. Stutterheim, o c. 135: Wir haben also für Mittel-Java hintereinander eine buddhistische Regierung, von der die Urkunden der Tempelgründungen zeugen, und eine nicht-buddhistische, die ihre Fortsetzung oder ihren Hauptsitz in Ost-Java hatte, aber auch uber Mittel-Java die Herrschaft ausübte.

beide gezindten gezamenlijk gevierd worden [1]). Wanneer in 1268 koning Wishnoewarddhana overlijdt, wordt hij te Waleri bijgezet in de gedaante van een Çiwa-beeld, en tevens als een Boeddhistisch beeld te Djadjaghoe; en haar opperste uitdrukking vindt deze wonderlijke «verdraagzaamheid» in iets zoo merkwaardigs als de oprichting van Tjaṇḍi Djawi te Prigèn, een heiligdom te gelijk gewijd aan Çiwa èn Boeddha. Van leerstellig onderscheid tusschen de godsdiensten bemerkt men thans niets meer; het legt in ieder geval geen gewicht in de schaal bij de keuze van de stof voor de relief-versiering der heiligdommen. Zelfs komt het voor, dat eenzelfde tekst in beeld is gebracht aan tempels van beide gezindten; en deze tot het uiterste gaande neutraliteit heeft men wel willen opvatten als een aanwijzing dat in deze verhalen de religieuse beteekenis in het geheel niet meer gevoeld werd. Werkten in Midden-Java de weergegeven teksten mee om het heiligdom aan zijn gewijde bestemming te laten voldoen, in de Oost-Javaansche periode zou deze functie van de reliefs zijn weggevallen, zij zouden slechts ornament zijn en niets meer [2]).

Mag dit nu zóó uitgelegd worden, dat in den lateren Hindoetijd de twee godsdiensten eigenlijk zijn samengesmolten of dat zij ten minste op het punt zijn in elkaar op te gaan? Men kan hierop moeilijk een kort antwoord geven; het zou tegelijk bevestigend en ontkennend moeten luiden. In de Oost-Javaansche verhouding van Boeddhisme en Çiwaïsme hebben wij het zonderlinge geval vóór ons van twee grootheden, die zich zoo innig mogelijk met elkaar vermengen, ja een eenheid vormen, en daarnaast toch ook weer op hoogst eigenaardige wijze hun zelfstandigheid volledig blijken te hebben bewaard. Kern wees er reeds op dat er allerlei aanwijzingen voor zijn, dat men, ondanks het expressis verbis beleden geloof in de eenheid van Çiwa en Boeddha, toch altijd zeker onderscheid is blijven voelen, en dat dan ook tot de invoering van den Islam toe Java een land is gebleven met **twee** godsdiensten. Als verklaring van deze tegenstrijdigheid opperde hij toen de gissing, dat in het stellen van de transcendentale eenheid der beide godenfiguren geen uiting moet worden gezien van een wezenlijk, alle lagen der bevolking

[1]) Nāgarakṛtāgama, 8 · 4.

[2]) Krom, **Inleiding**, II, 146; dez., **Het oude Java en zijn kunst** (1923), 119, 165

doordringend, religieus gevoel; het zou slechts de manifestatie zijn van een soort philosophisch inzicht, dat uitsluitend bij de meer ontwikkelden gevonden werd, terwijl het gros der belijders, al leefden zij ook met elkaar op den meest vriendschappelijken voet en al waren de riten en de voorwerpen van eeredienst ook gedeeltelijk dezelfde, voor een zoodanige diepere beschouwing niet rijp was. Uit het feit, dat Çaiwa's en Saugata's bij bepaalde gelegenheden gezamenlijk godsdienstige plechtigheden vierden, concludeert Kern alleen dat de verhouding der sekten vriendschappelijk was; en dat de vorst deze samenkomsten bijwoonde, acht hij zeer verklaarbaar bij het bekende «latitudinarisme der heerschers»[1]).

Het moet intusschen betwijfeld worden of men, door deze hypothese te aanvaarden en zóó het besef van de eenheid van Çiwa en Boeddha te plaatsen buiten het religieuse leven van het Javaansche volk, wel alle feiten zal kunnen verklaren. Het vraagstuk schijnt n.l. gecompliceerder dan ik tot hiertoe deed uitkomen. Toen ik zooeven de verhouding der beide godsdiensten in Oost-Java kenschetste als een naast-elkaar-bestaan op voet van volkomen gelijkheid, werd daarmee de toestand niet absoluut juist weergegeven; want er is reden om aan te nemen, dat men Çiwa en Boeddha wel beschouwde als essentiëel gelijk, maar daarnaast toch een zeker, algemeen geldend, waardeeringsonderscheid in acht nam. Om hiervan een juist denkbeeld te krijgen, is het noodig, allereerst eenige aandacht te schenken aan de verhouding, waarin de twee religies thans tot elkaar staan in die deelen van den Archipel waar zich nog duidelijke resten van de oude Hindoe-Indonesische beschaving gehandhaafd hebben.

In het huidige Bali is die verhouding zoo innig geworden, dat zij, van buiten af gezien, van ineensmelting niet noemenswaard meer verschilt; bij aandachtiger beschouwing blijken echter toch zoowel Çiwaïsme als Boeddhisme een zekere mate van autonomie te hebben bewaard. Friederich [2]) zegt ervan, dat de paṇḍita's op Bali Çiwa en Boeddha als broeders beschouwen, en wel Boeddha als den jongere van de twee; zij en hun volgelingen leven vreedzaam naast elkaar, maar in het algemeen blijft de

[1]) Verspreide Geschriften. VII (1917), 269.

[2]) Voorloopig verslag van het eiland Bali; in: Verhand. Batav. Genootsch. XXII (1849), 29.

cultus gescheiden: de Boeddhisten vereeren Çiwa niet, en evenmin de Çiwaïeten Boeddha. Alleen bij de groote, op ongeregelde tijden gevierde «verzoeningsfeesten» verandert dit, en dan wordt de samenwerking zoo nauw mogelijk. Dan wordt bij de vier Çiwaïetische paṇḍita's ook één Boeddhistische priester geroepen; deze laatste zendt zijn gebeden op, met het gelaat naar het Zuiden, terwijl van de vier Çiwaïetische officianten drie zich keeren naar de andere cardinale punten en de vierde in het midden zit. Ook bij de verbranding van het lijk van een vorst vallen de riten geheel samen: men gebruikt dan zoowel heilig water van den paṇḍita-Çiwa als van den paṇḍita-Boeddha, en men mengt dit dooreen. — Naar wat Van Eerde [1]) over Lombok meedeelt, is de toestand daar vrijwel eender. De leeken duiden hier elkaar niet aan als Boeddhisten en Çiwaïeten, maar zij vatten beide gezindten samen onder den éénen naam gama tirta; in wezen zijn dan ook, zoowel bij vorsten en adel als bij het gewone volk, de plechtigheden en alle zaken, die daarbij gebruikt worden, volkomen aan elkaar gelijk. Toch is er nog wel verschil: sommige riten dragen nog van elkaar afwijkende namen, en al oefenen de gezindten hun eeredienst uit in denzelfden rijkstempel, het zijn toch twee verschillende godheden, Çiwa en Boeddha, tot wie die vereering zich richt. Met name waar het de priesters betreft, is in het spraakgebruik de onderscheiding der sekten nog onverminderd gehandhaafd. Ook hier berust de leiding van de groote godsdienstige feesten, die door den vorst bekostigd worden, en van de vorstelijke crematies bij Çiwa-priesters èn Boeddha-priesters, beide uitdrukkelijk zóó genoemd en als zoodanig kenbaar. Zelfs bestaat er, althans in theorie, tusschen hen zeker onderscheid in waardigheid; algemeen wordt aangenomen dat de brata van een padanda Boeddha een weinig hooger te schatten is dan die van een padanda Çiwa. Wat de Baliërs van Lombok thans zelf als reden hiervoor opgeven — nl. dat Boeddha zijn brata verkreeg op een tot begraaf- en lijkverbrandingsplaats dienende vlakte, en Bhatara Çiwa op een berg; en dat daarom, ook thans nog, een padanda Boeddha, die het hoogste heil deelachtig wil worden, zich op een braakliggend terrein vestigt, waar de lijken worden begraven en verbrand, en daar leeft van al wat hij eetbaar en niet-eetbaar aantreft (zóó zelfs

[1]) **Hindu-Javaansche en Balische eeredienst; in: Bijdr. Kon. Inst.** dl. 65 (1911), 9 vlg.

dat men het niet geheel uitgesloten acht, dat hij ook menschenlijken zou verslinden), terwijl daarentegen een padanda Çiwa, ter bereiking van zijn hoogen staat, zich in de bergen terugtrekt en zich daar uitsluitend met bladergewassen voedt — schijnt niet geschikt om ons veel licht te geven, en men is geneigd er geen waarde aan te hechten. Het is ook zonderling, dat de hoogere rang, die dus naar algemeene opvatting aan den padanda Boeddha wordt toegekend, niet tot uiting komt in het aantal en de positie der bij groote plechtigheden officiëerende Boeddhistische geestelijken, en evenmin in het getal der leeken, dat zich bij voorkomende gelegenheden tot den padanda Boeddha om bijstand wendt. Ook dit laatste is geenszins het geval: men koopt zijn wijwater voor ritueel gebruik eenvoudig bij den priester van de gezindte, bij welke men door geboorte en traditie behoort [1]).

Maar deze, uit den mond der belijders zelf opgeteekende verklaring kan weer wèl waarde krijgen, wanneer wij in het oog houden, dat dit onderscheid in de schatting van het ritueel der beide godsdiensten geen modern verschijnsel is. In het opstel, waaraan hier een en ander ontleend werd, wees Van Eerde er reeds op, hoe vaak er een treffende overeenkomst op te merken valt tusschen de opvattingen en toestanden in het huidige Bali en Lombok en die in het middeleeuwsche Java, zoodat, naar Raffles' woord, de eerste te beschouwen zijn als een commentaar op de laatste; maar in dit geval heeft bovendien een gelukkige vondst van Van Stein Callenfels het afdoend bewijs gebracht, dat men zich in den tijd van Madjapahit van de relatie der beide godsdiensten reeds dezelfde voorstelling gevormd had. Ook toen beschouwde men Çiwa en Boeddha als broeders, van wie Çiwa de oudere is, maar Boeddha de meer begunstigde; en dit eigenaardig waardeeringsonderscheid moet ook toen reeds algemeen zijn aanvaard, meeningsverschil tusschen de geloovigen van beide gezindten kan er niet over hebben bestaan. En, het merkwaardigste van alles: als verklaring van het verschijnsel golden in dien tijd reeds dezelfde overwegingen als die Van Eerde ons op gezag van de op Lombok gevestigde Baliers meedeelde.

Eenige jaren geleden slaagde Van Stein Callenfels er in, een

[1]) Hindu-Javaansche en Balische eeredienst; in Bijdr. Kon. Inst. dl. 65 (1911), 13.

vijftal tafereelen van de basreliefreeks aan het peṇḍapa-terras van Tjaṇḍi Panataran, waarvan de beteekenis nog onopgehelderd was, te verklaren als illustratie van het Oud-Javaansche Boeboekshah-verhaal [1]). In deze geschiedenis, die op Bali nog altijd populair is, wordt verhaald hoe twee broeders, Boeboekshah en Gagang-aking, zich in hun jeugd als kluizenaars gaan vestigen op den berg Wilis, ten einde de hoogste wijsheid te bereiken. Ieder van hen volgt daarbij zijn eigen methode: de eerste eet van alles wat maar eetbaar is, ook dieren en zelfs menschen die hij in zijn strikken vangt, — de ander voedt zich alleen met de hoogst noodige planten. Zij krijgen hierdoor oneenigheid en kunnen elkaar niet tot andere gedachten brengen; beiden houden zij hun eens gekozen levenswijze vol. Na eenigen tijd zendt dan Goeroe den god Kalawidjaya in de gedaante van een witten tijger naar hen toe, om hen op de proef te stellen en zoo uit te maken wie den juisten weg gevolgd heeft. De witte tijger komt bij hen en verklaart menschevleesch te willen eten. Gagang-aking antwoordt dat 't de moeite niet waard zou zijn hem, mager en uitgeteerd als hij is, op te eten, en hij verwijst hem naar zijn broeder die er een goed leventje van genomen heeft. Boeboekshah blijkt zonder aarzeling bereid om zich te laten verslinden en hij toont daardoor de ware heilige te zijn. De tijger neemt hem dan op zijn rug mee naar den hemel; Gagang-aking mag slechts te voet volgen. Aan Boeboekshah wordt de hoogste hemel als belooning toegekend, terwijl zijn broeder zich tevreden moet stellen met een kleiner aandeel in de hemelsche genietingen. — In het opstel nu, waarin Van Stein Callenfels het resultaat van zijn onderzoek van dit gedeelte der Panataran-reliefs bekend maakte, vestigde hij er tevens de aandacht op — en prof. Krom betuigde later zijn instemming daarmee [2]) — dat de kern van de Boeboekshah-legende feitelijk niets anders is dan een vergelijking van de onderling afwijkende ascetische practijken van den padanda Boeddha en den padanda Çiwa, precies zooals die, blijkens Van Eerde's mededeeling, thans nog onder de Baliers van Lombok gebruikelijk zijn. De padanda Çiwa is volkomen gelijk aan den alleen van gras en reine spijzen levenden Gagang-aking, en tusschen den aspirant-Boeddha-priester en den alles-eter Boeboekshah, die dieren en zelfs menschen doodt, is de

[1]) Tijdschr. Batav. Genootschap, dl. LVIII (1919), 348 vlg.
[2]) Krom, Inleiding, II, 278.

overeenkomst niet minder treffend. Wij hebben derhalve in de twee hoofdfiguren van het Boeboekshah-verhaal als het ware de ideale typen vóór ons van den Çiwaïetischen en den Boeddhistischen geestelijke; ook hier nu geldt de Çiwaïet als de o u d e r e van de twee b r o e d e r s, maar aan het eind wordt met nadruk de Boeddhistische ascese als de s u p e r i e u r e bovenaan geplaatst. Hoogst opmerkelijk is het nu, dat deze geschiedenis, die dan ten slotte toch een verheerlijking inhoudt van het Boeddhisme boven het Çiwaïsme, gebruikt is voor de versiering van een ontwijfelbaar Ç i w a ï e t i s c h monument als Panataran. Ook al verwacht men in Oost-Java geen strenge harmonie tusschen den in een bepaalden tempel uitgeoefenden eeredienst en de dogmatische kleur der verhalen, die in de reliefreeksen zijn afgebeeld, dan blijft een graad van neutraliteit als hier wordt aangetroffen toch nog hoogst merkwaardig. Het bewijst afdoend dat, ook voor de Javaansche middeleeuwen, de opvatting dat van het broederpaar Çiwa en Boeddha de eerste weliswaar ouder is, maar Boeddha beter, niet beschouwd mag worden als de, voor betwisting vatbare, these van een militante Boeddhistische kerk; zij moet de beteekenis hebben gehad van een, zoowel voor Çiwaïeten als Boeddhisten geldend, dogma [1]).

Zoo staan wij dus bij het Hindoe-Javaansch godsdienstig syncretisme voor een andere en veel ingewikkelder verhouding dan eerst werd vermoed. In denzelfden tijd waarin alle dogmatisch verschil tusschen de godsdiensten wegvalt en beide gezindten in één tempel hun godheid komen vereeren, blijken Çiwa en Boeddha toch tevens zóó zeer zelfstandige grootheden te zijn gebleven dat zij naar ouderdom en waardigheid in een vast verband tegenover elkaar gesteld konden worden. Duidelijker kan niet worden aangetoond, dat het niet aangaat in den ontwikkelingsgang van dit syncretisme uitsluitend een voortdurend nauwer naar elkaar toe neigen te zien van twee godsdiensten die bij hun invoering in den Archipel in wezen reeds aan elkaar gelijk waren. Hoe zwaarder nadruk men op die, reeds uit Indie stammende, wezensgelijkheid legt, des te meer komt men in de verleiding uit te zien naar iets als een, op Java werkzamen, rem-

[1]) Dr. Pigeaud (De T a n t u P a n g g ĕ l a r a n, 40) wijst er ook op, dat het Boeboekshah-verhaal en eenige andere werken, die bij uitnemendheid Boeddhistisch schijnen en zelfs het Boeddhisme als voortreffelijker dan het Çiwaïsme voorstellen, waarschijnlijk toch geen propagandistische strekking hebben.

menden factor, die de componenten in de vermenging ten slotte toch op eigenaardige wijze uiteenhield.

Er is nu, zooals hierboven reeds werd opgemerkt, des te meer aanleiding om te vermoeden dat er toch diepere zin zal schuilen in wat de geloovigen zelf als grond voor hun waardeeringsonderscheid opgeven, naarmate wij meer zekerheid hebben dat hun redeneering geen modern verzinsel is en minder gelijkenis vertoont met een rationalistisch betoog; en zoo dringt zich vanzelf de vraag op: wat bedoelen eigenlijk de Baliers van Lombok met hun zonderlinge motiveering van het verschijnsel die wij, voorzien van veel meer details en omgeven door allerlei teekenende bijzonderheden, in het oude verhaal van Boeboekshah en Gagang-aking terugvinden? — In zijn boven geciteerde verhandeling heeft Van Stein Callenfels geen poging gedaan om een verklaring van het verhaal te geven, maar in een later geschrift [1]) heeft hij, zéér in 't algemeen, aangaande de teksten die voor de Oost-Javaansche reliefs de stof hebben geleverd, de stelling uitgesproken, dat wij in stijl-eigenaardigheden van die reliefs een betrouwbaar criterium zouden bezitten om althans een eerste schifting in dien verhalenschat te maken; bij elke reliefreeks zouden wij daardoor terstond ingelicht worden, welke geest er uit het daarin afgebeelde verhaal spreekt, tot wat voor literatuur-genre het behoort. Van Stein Callenfels wil nl. in het stijlverschil dat in de reliefs van de Oost-Javaansche tempels zoo duidelijk uitkomt — soms, aan den hoofdtempel van Panataran bijv., in die van een zelfde bouwwerk — iets volkomen analoogs zien aan het onderscheid dat op te merken valt, als men de naturalistische, klassiek-Indische reliefkunst van Midden-Java plaatst tegenover de Oost-Javaansche kunst die (in het algemeen gesproken) gekenschetst wordt door een van de oude traditie sterk afwijkende, naar de wayangvormen zweemende stileering der figuren. Hij drukt dit uit in den vorm van een wiskunstige vergelijking, en stelt: «Midden-Java staat tot Oost-Java als de stijl van het tweede terras van Panataran staat tot dien van het eerste» [2]). Waar nu het verschil tusschen den Midden-Javaanschen en den Oost-Javaanschen stijl essentieel is en slechts te verklaren uit de onderling sterk afwijkende geestelijke geaardheid

[1]) P. V. van Stein Callenfels, De Sudamala in de Hindu-Javaansche kunst, blz. 66.
[2]) O. c., 67.

der kunstenaars, die daarin werkten, beschouwt Van Stein Callenfels ook het gebruik van wat hij noemt «den tweeërlei stijl» binnen de eenheid van de Oost-Javaansche kunst als het natuurlijk uitvloeisel van twee goed te onderscheiden, geestelijke stroomingen; alleen zou het hier niet de anders georienteerde geest der beeldhouwers zijn, die het stijlverschil teweegbracht, maar dit zou de weerslag zijn van de omstandigheid dat de verhalen, die voor de relief-versiering der Oost-Javaansche tempels de stof leverden, tot twee essentieel verschillende literatuurgenres behoorden. En zoekend naar twee groepen van letterkundige producten die in wezen zóózeer van elkaar afwijken dat zij, om zoo te zeggen automatisch, tot een verschillende wijze van plastische uitbeelding aanleiding gaven, vindt hij die «direct" in de lakon's en de kakawin's. Den vlakken, starren, naar het dimensionale neigenden stijl van het eerste terras van Panataran duidt hij aan als «wayang-stijl», en in de op deze wijze bewerkte reliefs zouden uitsluitend lakons zijn afgebeeld, — den anderen, meer lossen stijl, die de illusie wil wekken dat de figuren zich in de ruimte bewegen, stelt hij voor «kakawin-stijl" te noemen; hij meent nl. dat wij bij deze beeldenreeksen in geen geval aan tooneelstukken te denken hebben, maar aan geheel ander letterkundig werk: gedichten, romans, zedekundige verhalen, en dergelijke.

Voortgezet detail-onderzoek zal wellicht kunnen uitmaken, hoeveel in deze gissing bruikbaar is, en of inderdaad in het feit, dat in Oost-Java nog werk wordt aangetroffen dat aan de klassieke Midden-Javaansche kunst herinnert, meer moet worden gezien dan het nog tijdelijk voortleven van oudere opvattingen, terwijl een nieuwe richting zich baan gaat breken. Reeds nu moet evenwel worden opgemerkt dat het niet heel waarschijnlijk is, dat wij in de kakawin's, die gebruikt zijn voor de versiering der Oost-Javaansche gewijde bouwwerken, iets zouden mogen zien dat in wezen, fundamenteel, van de tooneelletterkunde afwijkt. Zoover men zien kan, is de geheele nationaal-Javaansche literatuur, die hier in aanmerking komt, uit één geest geschreven; en Van Stein Callenfels bleef dan ook in gebreke duidelijk te maken, waarin het markante verschil tusschen de lakon's en deze kakawin's eigenlijk zou bestaan. Eveneens valt het op dat hij, ten einde de feiten zich te doen schikken in het raam van zijn hypothese, genoodzaakt was allerlei eigenaardigheden,

die toch ook volgens hem voor het Javaansche tooneel zeer kenmerkend zijn (zooals de panakawan-tafereelen en den gĕloeng-haardracht), op te nemen in den zoogenaamden kakawin-stijl. Vermindert de practische bruikbaarheid van de hypothese op deze wijze reeds aanzienlijk — immers, indien de panakawan's niet meer naar de lakon wijzen, wat zal 't dan wèl? —, deze moet vanzelf nog geringer worden door de omstandigheid, dat de nieuwe stijl met zijn wayang-achtige belijning der figuren op zóó geleidelijke en welhaast onmerkbare wijze in de klassieke werkwijze doorbreekt, dat het aantal overgangsvormen legio is en het herhaaldelijk twijfelachtig wordt tot welke der twee groepen men een bepaald relief zal rekenen. Het, naar Van Stein Callenfels wil, op een essentieele tegenstelling berustend stijlverschil in de Oost-Javaansche kunst is vaak, ook volgens hem, «ten slotte slechts een quaestie van gradatie». [1])

Over de reliefs die ons op het oogenblik vanzelf in de eerste plaats belang inboezemen — die van het pĕṇḍapa-terras van Panataran — luidde Brandes' oordeel [2]), dat zij zich tot in allerlei bijzonderheden aansluiten bij den stijl van Tjaṇḍi Djago, en hij kan daarmee slechts bedoeld hebben dat zij volgens hem een uitgesproken wayangtype vertoonen. Krom [3]) drukt zich minder verzekerd uit: hij acht wèl in het algemeen overeenkomst aanwezig met Tjaṇḍi Djago, maar hij vindt den band toch minder duidelijk; liever zou hij deze reliefs plaatsen naast de Kreshṇāyaṇa-reeks aan het tweede terras van den hoofdtempel van Panataran, — alzoo onder voorbehoud te kennen gevend, dat hij er meer gelijkenis in voelt met den ouden stijl. Van Stein Callenfels [4]) eindelijk spreekt hier kortweg van «kakawin-stijl»; en in verband daarmee duidt hij het Boeboekshah-verhaal aan als een «toetoer», d.i. een didactische vertelling, waardoor hij implicite te verstaan geeft, dat hij het houdt voor iets wezenlijk anders als een lakon. Maar het merkwaardige is nu, dat deze «toetoer» meer dan eens gebruikt is voor tempeldecoratie, en ook voorkomt op een paar pilasterpaneelen van Tjaṇḍi Soerawana; en dáár zijn deze reliefs, evenals de Ardjoena wiwaha-tafereelen, die op de daartusschen liggende hoofdpaneelen

[1]) O. c. 67.
[2]) De wolkentooneelen van Panataran (1909), 14*
[3]) Inleiding, II, 279
[4]) O. c., 67.

zijn aangebracht, in onmiskenbaren wayangstijl gehouwen! — Had dan misschien Brandes toch gelijk? en is het Boeboekshah-verhaal wellicht tòch een lakon? Van Stein Callenfels beantwoordt deze vraag ontkennend, en hij heeft een verklaring voor wat een afwijking moet schijnen van het door hem gestelde principe. «Gelukkig (zegt hij) blijkt bij vergelijking de overeenkomst tusschen hoofd- en pilasterpaneelen zich niet verder uit te strekken dan tot landschap en vulling en blijkt de persoonsuitbeelding geheel die te zijn van het pĕṇḍapaterras van Panataran. Indien de beeldhouwers zich hier zuiver aan het principe gehouden hadden van lakons in wayang-, kakawins, tuturs e.t.q. in kakawin-stijl, zou het geheel zeer leelijk zijn geworden. Op Panataran komt het voor, dat beide stijlen aan denzelfden tempel zijn toegepast, maar dan toch op verschillend niveau. Ware het ook aan Surawana doorgevoerd, dan zou men naast elkaar afwisselend 2 kleine paneelen in de eene en een groot paneel in de andere stijl hebben gekregen .... Zeer terecht hebben de beeldhouwers dit gecoupeerd, door de paneelen, wat entourage enz. betreft in dezelfde stijl te houden, doch de figuren uit te beelden op de wijze, zooals zulks moest in verband met de categorie, waartoe zij behooren, lakons, kakawins, tuturs, etc. Door deze werkwijze werd een goed geheel verkregen zonder dat de beschouwer op een dwaalspoor werd gebracht» [1]. — Ook indien men zou meenen dat hier de gedachtengang van den Oost-Javaanschen beeldhouwer volmaakt juist gereconstrueerd is — maar het is duidelijk dat in deze verklaring niet minder dan àlles hypothese is; en welke verdwazing noopte deze kunstenaars, zoo die eenerzijds vast gebonden waren aan het stijl-principe en daarnaast ten uiterste bezorgd voor het aesthetisch effect, om als stof voor zoo vast aan elkaar grenzende reliefs verhalen te kiezen van verschillende geaardheid? — dan zou in ieder geval hiermee toch nog vaststaan, dat de interne, geestelijke band tusschen de verschillende stijlen en bepaalde genres van literatuur niet zoo hecht was of somwijlen kon met het principe min of meer de hand worden gelicht.

Alles bijeengenomen, schijnt het mij toe dat er voldoende reden is om aan het gradueele stijl-onderscheid in de reliefs van Oost-Java voor het oogenblik niet al te veel gewicht te hechten,

[1]) O. c., 68.

en heel deze kunst, als uiting van een nieuwe, nationaal-Javaansche gemeenschap, als een geestelijke eenheid te beschouwen. Het wordt dan interessant, den inhoud van het Boeboekshah-verhaal eens nader te onderzoeken en (in het licht van wat ik elders als den normalen, karakteristieken inhoud van ieder Javaansch tooneelstuk meende te mogen stellen) na te gaan of nu inderdaad deze «toetoer» wel essentiëel van de «lakon» verschilt. Een dergelijk onderzoek heeft een dubbel belang. Vooreerst kan het dienen om nog eens opnieuw — thans aan een betrekkelijk ouden tekst — de juistheid te toetsen van de toen voorgestelde interpretatie van de Javaansche «stam-mythe»; en daarnaast helpt het ons wellicht om den zin van deze «didactische vertelling» te ontraadselen en zoo het eigenaardig waardeeringsonderscheid van de beide, in Oost-Java eigenlijk reeds tot een eenheid vergroeide «staatsgodsdiensten» iets beter te verstaan.

Het Boeboekshah-verhaal luidt, naar het door Poerbatjaraka geleverde referaat dat Van Stein Callenfels in zijne verhandeling publiceerde, in het kort als volgt [1]):

Twee broeders, Kĕbo milih en Kĕbo ngrawĕg genaamd, werden, toen zij nog jong waren, door hunne ouders verlaten. Reeds van hun jeugd af wijdden zij zich aan bespiegelingen, hetgeen de haat van hunne familieleden tegen hen opwekte, zoodat men hen wegjoeg. Tevergeefs zochten zij een onderkomen bij de buren, zoodat zij, daar zij zich niet van elkander wilden scheiden, besloten weg te trekken. Zij begaven zich dan ook op weg naar de maṇḍala ngoenĕng, om de lessen van de moeni's, de «volmaakte menschen», te ontvangen. Zonder opgemerkt te worden gingen zij te middernacht heen, trokken langs het Zuiden van den «onafgemaakten» tempel en door de droge rijstvelden van Kĕdiri. Zij kwamen aan den oever van de Bĕngawan (Brantas) en trokken de aandacht van een persoon, die medelijden met hen kreeg en hun beloofde, dat zij met zijn prauw de rivier zouden mogen oversteken. Tot groote verbazing en schrik van dien medelijdenden man echter werd zijn prauw door de rivier medegesleurd. Hoe de beide jongelingen de rivier over kwamen, is in het ms. niet duidelijk. Eindelijk kwamen zij bij een pĕṇḍapa, waarin zij zich nederzetten, terwijl de honden hen aanblaften. Zij verzochten om wat drinkwater. Een heel eind van hen af zat

[1]) Tijdschr. Bat Gen. LVIII (1919), 351 vlg.

de hyang goeroe met zijn leerlingen. Deze bemerkte hen en zond een van zijn volgelingen tot hen om te informeeren, wie toch de beide jongens, die als tweelingen op elkaar geleken, waren. De knapen gaven de verlangde inlichtingen en zeiden, dat zij gaarne van den goeroe onderricht zouden ontvangen om tot de wetenschap te komen, wat eigenlijk de Groote God is. Nu volgt een langdradig en onduidelijk gesprek, er op uitloopende, dat beiden door den goeroe als leerlingen werden aangenomen. Tevens werden hunne namen veranderd, Kĕbo milih zou voortaan Gagang-aking, Kĕbo ngrawĕg Boeboekshah heeten; bij deze plechtigheid brandde men wierook, de klokken luidden en alle aanwezigen reciteerden mantra's. Daarna ging men de buren roepen om een tandakfeest te vieren, waarbij sterke drank werd gedronken en de gamĕlan speelde. Toen de avond viel, keerden allen huiswaarts. Gagang-aking en Boeboekshah bezochten trouw den goeroe om zijne lessen te volgen en hij verkondigde hun uitstekende leerstellingen. Nadat zij geheel volleerd waren, vroegen zij verlof om den volgenden morgen te mogen vertrekken, daar zij zich op een berg wilden afzonderen. De goeroe raadde hun echter aan hun vertrek nog drie dagen uit te stellen, wijl de volgende dag de pamatjĕkan-dag was. Nadat er drie dagen verloopen waren vertrokken zij, na afscheid genomen te hebben van den goeroe, die hun den raad gaf, steeds eendrachtig te blijven. Toen uit de desa Batoer de avond viel, namen zij hun intrek in een bale-dana, die beschilderd was met de lakon Soedamala, waarin Sahadewa den vloek van Çiwa opheft. Daarop volgt een beschrijving van het landschap, waar o.a. een watervalletje werd aangetroffen, waaronder de beide broeders zich gingen baden. Tegen den morgen braken zij weder op en trokken een eenzaam en verlaten bosch door. Toen zij op de helling van den berg waren gekomen, breidden zich de vlakten van Djanggala en Madjapahit voor hen uit. Na een landschapsbeschrijving wordt vermeld, dat zij verder den berg bestegen en den top bereikten. Boven gekomen, besloten zij elk voor zich een afzonderlijke hut te bouwen, de oudste (Gagang-aking) in het Westen, de jongste in het Oosten, terwijl er een gemeenschappelijke bale zou worden gebouwd. Het eerst van alles wilden zij zich echter overtuigen, of er water in de nabijheid was. Boeboekshah ging zoeken en vond weldra een bron, waarbij een tempel stond, waarschijnlijk in den ouden tijd opgericht

door de wikoe's en waarop was voorgesteld de lakon Djamoer djoewang, verhalende hoe Djamoer djoewang gedurende zijn kluizenaarschap een gesprek voert met een tijger en verder de episode van de verleiding door de zeven nymphen bevattende. Het gebouw was zoo fraai, dat het zekerlijk wel niet door menschenhanden, doch door de goden gemaakt moest zijn.

Nu er water gevonden was, gingen zij er toe over hutten te bouwen. Boeboekshah echter wilde eerst toewak uit aren-palmen tappen om zich gedurende den arbeid te kunnen verfrisschen. Hij was zoo gelukkig, een goede hoeveelheid toewak te verkrijgen waarvan hij toewakbrandewijn maakte. Eindelijk begonnen zij dan aan hunne nederzetting te arbeiden door het bosch ter plaatse, waar zij bouwen wilden, in brand te steken, ten einde de plek spoedig schoon te krijgen. Het vuur steeg ten hemel, de schrik sloeg de wouddieren om het hart, vele hunner werden een prooi van de vlammen, andere weer werden door Boeboekshah gevangen en gedood. Hij bereidde het vleesch op verschillende wijzen, at een deel dadelijk op en bewaarde de rest. Toen zij zich voor goed in hun verblijf gevestigd hadden, deed Boeboekshah den ganschen dag niets anders dan eten en toewak drinken. Gagang-aking vestigde er zijn aandacht op, dat dit tegen de bevelen van den goeroe, Rahoeloe Kĕmbang, was, terwijl bovendien het eten van vleesch op zichzelf al zonde is. Boeboekshah trok zich echter van deze vermaning niets aan en ging kalm voort met het uitzetten van strikken en vallen om dieren tot zijn dagelijksch voedsel te vangen.

Langzamerhand begon hun nederzetting er behagelijk uit te zien; allerlei nuttige gewassen werden geplant, die er welig groeiden. Ook de bale, de plaats waar zij gezamenlijk de heilige boeken bestudeerden, was al lang gereed. Een uitgebreide beschrijving van de nederzetting volgt. Vandaar uit kon men de zee enz. zien; ook de markt van Daha, aan de Bĕngawan gelegen, was duidelijk zichtbaar, evenals de prauwen, die op de rivier voeren.

Niet alleen overdag deed Boeboekshah niets anders dan eten en drinken, doch ook 's nachts at en dronk hij voortdurend, zonder te slapen. Gagang-aking wees nu wederom zijn broeder er op, dat hij op deze wijze zeker nooit de hemelsche volmaaktheid zou bereiken.

Bij het krieken van den dag vroeg Gagang-aking zijn broeder,

of deze meeging naar het droge rijstveld. Boeboekshah weigerde echter, zeggende, dat hij zijn vallen en strikken moest gaan nazien, daar er wellicht dieren in gevangen waren voor zijn dagelijksch voedsel. Intusschen bleef Gagang-aking zeer vroom en gebruikte slechts «rein voedsel».

In den hemel vernam men, dat de beide asceten reeds buitengewone krachten hadden verworven. Men liet hen daarom op de proef stellen door den boeta Momolo. Gagang-aking was tegen de verzoeking bestand, doch de jongere broeder was er vatbaar voor, daar hij talĕs en pisang at. Maar niettegenstaande dat ging Boeboekshah toch steeds voort met aan zijn vraatzucht te voldoen. Hij beweerde niet te kunnen leven zonder rijst etc.; zelfs de geringste diersoort was hem welkom, hoeveel te meer dan groote dieren. Nooit echter sliep hij; dag en nacht ging hij er op uit om dieren, visschen enz. te vangen.

Door deze handelwijze werden de beide broeders ten slotte oneenig, doch beiden hielden zich aan hunne eens aangenomen gedragslijn, niettegenstaande zij elkander in lange disputen (waarin o. a. de bekende Sang hyang Hayu wordt geciteerd) trachtten te overtuigen. Ten slotte besloten zij zich ervan te overtuigen, wie hunner het verst op den weg ter zaligheid gevorderd was, door hunne zielen van hunne lichamen los te maken en naar Bhaṭāra Goeroe te zenden om uitsluitsel. Het antwoord van den god is in het handschrift onbegrijpelijk, doch in elk geval was het resultaat van de reis nihil, want, nadat deze weer in de lichamen teruggekeerd waren, zetten de beide broeders hun dispuut voort.

Indra wees er Bhaṭāra Goeroe op, welk vraagstuk de beide menschen op aarde bezig hield, waarop de oppergod besloot hen op de proef te stellen. Hij liet den «witten tijger», Kālawidjaya, roepen en gelastte hem te onderzoeken of de beide kluizenaars werkelijk «tyaga» waren; in dat geval moest hij ze beide voor den oppergod geleiden, anders slechts dengene die tyaga was. Hij kon hen aantreffen op den Wilis.

Fluks begaf Kālawidjaya zich in zijn witte-tijgergedaante naar Gagang-aking en vroeg dien om wat eten, er bijvoegende dat hij slechts menschenvleesch gebruikte. Gagang-aking, die blijkbaar te veel aan het leven hechtte, antwoordde, dat het de moeite niet waard zou zijn hem op te eten, daar hij mager en uitgeteerd was, niet veel meer dan vel over been. Zijn broeder Boeboekshah echter was dik en vet door het goede leventje,

dat hij leidde, dus raadde Gagang-akang den tijger aan liever Boeboekshah op te eten. Door dit antwoord bewees Gagang-aking niet werkelijk (tyaga) te zijn.

De witte tijger begaf zich daarop naar Boeboekshah. Deze begroette hem vriendelijk en vroeg wat er van zijn dienst was. De witte tijger vroeg om wat eten, waarop Boeboekshah hem alles aanbood, wat hij had, zooals rijst, vleesch, toewak, enz., er bijvoegende, dat hij zich verheugde een tafelgenoot te hebben bij zijn smulpartijen. De tijger zeide echter slechts menschenvleesch te eten en vroeg dus Boeboekshah om diens lichaam. Boeboekshah stemde toe en was oogenblikkelijk bereid opgegeten te worden. De witte tijger berispte Boeboekshah nu, dat hij alles zonder onderscheid at, hetgeen aan een wikoe niet paste. Boeboekshah verdedigde zich met te zeggen, dat hij dit juist met opzet deed en met de bedoeling de nietige wezens, die hij verorberde, in een volgend leven als hoogeren, zooals dĕmoeng's, toemĕnggoeng's e. d. te doen wedergeboren worden. Zelfs menschen zou hij opeten, wanneer deze in zijn strikken gevangen werden.

Verder verzocht hij den witten tijger hem nog een oogenblik tijd te gunnen, voor hij werd opgegeten. Hij wilde nog even zijn strikken nazien, of hij misschien iets gevangen had, daar anders de gevangen dieren in de strikken langzaam zouden worden doodgemarteld. Zoodra hij dit werk gedaan had, kon de tijger hem opeten.

De tijger stemde in het uitstel toe, waarop Boeboekshah het bosch inging. Ongemerkt liep de tijger vooruit om in een der strikken een dwerg vast te maken, dien hij onderweg gevonden had.

Toen Boeboekshah in het bosch kwam, schrok hij, ziende dat er een dwerg in een zijner strikken zat. Hij had echter de overtuiging, dat de godheid hem hierdoor op de proef wilde stellen. Hij besloot dan ook van zijn gedragslijn niet af te wijken en nam, met de gevangen beesten, ook het dwergje mede naar huis. In zijn nederzetting teruggekomen, trof hij daar den witten tijger reeds aan en vroeg verlof, de gevangen dieren eerst te mogen bereiden en opeten. Dit werd hem toegestaan, waarna hij de dieren en ook het dwergje opat, zonder er iets van over te laten. Daarna ging hij zich reinigen, kleedde en parfumeerde zich en bood zich toen den tijger aan. Daardoor bewees hij reeds te zijn opgegaan

in de godheid. Niets van het vergankelijke, hemel noch aarde, bestond meer voor hem. De witte tijger was uiterst verbaasd en kon er niet toe komen Boeboekshah op te eten. Hij was er van overtuigd dat deze nu werkelijk tyaga was. Echter stelde hij zich met deze proef nog niet tevreden. Hij deed dus, alsof hij Boeboekshah wilde verslinden, sprong woest op hem toe, brulde, liet zijn tanden en klauwen zien, Boeboekshah echter bleef zichzelf steeds gelijk. Toen alle pogingen om Boeboekshah aan het wankelen te brengen vruchteloos bleken, bekende de witte tijger hem, dat hij inderdaad door den oppergod gezonden was om hem op de proef te stellen.

In het handschrift is nu waarschijnlijk een hiaat, daar opeens Gagang-aking sprekende wordt ingevoerd. Hij vraagt nl. aan Boeboekshah hem overal te mogen vergezellen, waarin Boeboekshah toestemt. De tijger zeide nu, dat Gagang-aking (de oudste der beide broeders) in den vervolge als de jongste zou beschouwd worden, feitelijk dus gedegradeerd werd. Hij liet nu Boeboekshah op zijn rug zitten, terwijl Gagang-aking zich met een mindere plaats moest tevreden stellen en zich aan den staart mocht vasthouden. Zoo bracht hij hen hemelwaarts. Daar aangekomen legde de tijger zijn wildebeestengedaante af en nam zijn godengestalte weder aan. Zoo maakten zij hunne opwachting bij Bhaṭāra Goeroe. Kālawidjaya wees er op, dat Boeboekshah getoond had, werkelijk tyaga te zijn, daar hij onmiddellijk bereid was zich op te offeren, terwijl Gagang-aking een schijnheilige was, die dacht door vrome handelingen en het vasthouden aan de voorschriften alleen er wel te zullen komen, vergetende dat vroomheid van buiten, zonder zijn hart tevens rein te houden, tot niets leidt.

Juist toen zij hunne opwachting kwamen maken, hielden de goden raadsvergadering. Behalve Bhaṭāra Goeroe waren ook de andere goden, zooals Mahādewa, Brahma, Wishnoe, Yama, Içwara, etc. aanwezig, terwijl de Bhagawan Panjarikan (de secretaris der goden) er was met het boek, waarin alles omtrent booze en goede kluizenaars opgeteekend staat. Op voorstel van Brahma werd nu aan Boeboekshah de hoogste hemel toegekend als belooning, terwijl Gagang-aking voor zijn vroomheid ook in den hemel werd opgenomen en al de genietingen mocht smaken, doch van alle genoegens slechts een klein deel zou krijgen.

* * *

Geeft men er zich nu even voldoende rekenschap van, welke motieven wij vroeger bevonden kenmerkend te zijn voor den lakon-inhoud, en hoe de normale volgorde daarvan is [1]), dan kan er m.i. moeilijk twijfel aan zijn of de kern van het Boeboekshah-verhaal is niets anders dan de typische stammythe, hier verteld in de taal, en voor een deel ook aangepast aan het milieu en de voorstellingen, van het middeleeuwsche Java:

Kĕbo milih en Kĕbo ngrawĕg zijn de namen van de beide voorouders van het Javaansche rijk. Zij vormen daarvan den aanvang; te zamen zijn deze vertegenwoordigers der twee stamhelften de scheppers der wereld. Weliswaar heeten zij hier niet vader- en moederloos, en het bestaan van ouders en andere verwanten wordt zelfs even vermeld, maar, nog heel jong zijnde, worden zij door hun ouders verlaten: geheel uit eigen krachten zullen zij de samenleving, die de stam is, gaan opbouwen [2]). De innige verhouding waarin de phratries tot elkaar staan wordt hier, zooals zoo vaak, op deze wijze uitgedrukt, dat de voorouders der beide groepen broeders zijn en als tweelingen op elkander gelijken. De omstandigheid dat deze figuren zoo aan elkaar verkleefd heeten dat zij niet van elkander willen scheiden en niettemin sterke rivaliteit toonen, geeft volkomen het eigenaardige, vrijwel unieke karakter weer van de werkelijke verhoudingen, die aan de stammythe ten grondslag liggen; en geheel normaal is het ook dat Kĕbo milih, de linker-phratrie, de oudere is van het broederpaar. — Zooals wij weten, moet nu de eigenlijke inhoud van het verhaal gevormd worden door een beschrijving van de initiatie van de beide stam-voorouders; wij zien deze er dan ook terstond toe overgaan om door hun voorbeeld dien wijdingsritus in te stellen. Zij blijken daartoe voorbeschikt: reeds van hun jeugd af beginnen zij zich, ter bereiking van een hoogeren staat, aan bespiegelingen te wijden; hun familieleden jagen hen dan weg, en niemand geeft hun onderdak; d.w.z. zij worden voor een tijd uit de gewone

[1]) Zie Bijdr. Kon. Inst. dl 81 (1925) 312—314.

[2]) In de Tantu komen Kĕbo milih en Kĕbo ngrawĕg alleen voor onder hun latere namen Gagang-aking en Boeboekshah. Zij zijn hier zonen uit het huwelijk van Tekĕn-woewoeng, den met tooverkracht begaafden mythischen brenger der Javaansche beschaving uit Voor-Indie met een dochter van Wawoe-langit, den vorst uit den voortijd Ook hier worden zij zoo in verband gebracht, met 't begin van d ontwikkeling, waarvan de Tantu de loop wil beschrijven". (dr Pigeaud, De Tantu Panggelaran, 243).

samenleving gebannen om daarbuiten — in het «bosch» of het «gebergte [1]) — de wijdingssmarten te gaan doorstaan. Als profane, onvolmaakte wezens, wat zij in dit stadium van hun bestaan nog zijn, trekken zij samen weg om, in een gewijd terrein, bij asceten die «volmaakte» menschen zijn — d.i. volwassen leden der samenleving die als leiders bij den initiatieritus optreden — onderricht te gaan ontvangen.

Zij komen aan den oever van een groote rivier, en iemand, die medelijden met hen krijgt, stemt er in toe dat zij in zijn prauw oversteken; tot diens groote verbazing wordt het vaartuig echter door de golven meegesleurd. — Misschien doordat het Ms. op deze plaats aan duidelijkheid te wenschen overlaat, waardoor het bijv. ook niet blijkt hoe de jongelingen de rivier eigenlijk over komen, is het moeilijk met voldoende zekerheid een verklaring van dezen trek voor te stellen. Zooveel blijkt er intusschen wel uit, dat de boot dezen buitengewonen last niet dragen kan, en dat beide knapen reeds thans, in al hun onvolmaaktheid, hoogere wezens zijn die over bovenmenschelijke vermogens beschikken. — Zij komen bij een pĕṇḍapa, en — zooals dit novieten, die immers hun schamelen leeftocht moeten bedelen, past — zij verzoeken daar om wat drinken. Van uit de verte worden zij opgemerkt door den leeraar-initiator, en deze zendt eenige van zijn volgelingen op de, als tweelingen op elkaar gelijkende, jongens af om te informeeren wie zij zijn. Wanneer zij de verlangde inlichtingen verstrekt hebben en te kennen hebben gegeven dat zij volmaakt willen worden in kennis, stelt de goeroe hen in een langdurig colloquium doctum op de proef en neemt hen vervolgens als zijn leerlingen aan. Hiermee is een voorbereidende phase van de wijding afgeloopen, en de staat der twee knapen heeft daardoor reeds een zoo ingrijpende wijziging ondergaan dat hunne oorspronkelijke diernamen veranderd worden: Kĕbo milih krijgt zijn nieuwen naam uit het plantenrijk en zal voortaan heeten Gagang-aking (d. i. dorre stengel), Kĕbo ngrawĕg's naam wordt Boeboekshah (d. i. gulzigaard). De wijze waarop in de mythe deze naamsverandering gevierd wordt, wijst duidelijk naar de werkelijkheid van het stam-ritueel dat aan het geheele verhaal ten grondslag ligt: er wordt wierook gebrand, mantra's

[1]) Vgl. den naam (kajon, goenoengan) van de wayangfiguur die, bij wijze van primitieve decor-aanduiding, steeds voor het scherm geplaatst wordt, wanneer de scène leeg is.

worden uitgesproken, men danst bij de gamelan en doet zich te goed aan bedwelmenden drank. — Van nu af volgen Gagang-aking en Boeboekshah trouw het onderricht van den leeraar; en wanneer zij zoover volleerd zijn als dit hier mogelijk is, vragen zij verlof heen te mogen gaan: zij zullen zich nu gaan afzonderen in de eenzaamheid van het gebergte. De hoofd-phase van de initiatie neemt een aanvang.

Nadat de goeroe, bij het afscheid, hen nog vermaand heeft hun essentieele saamhoorigheid indachtig te blijven, trekken zij door een verlaten en eenzaam woud naar een berg; onderweg nemen zij onder een watervalletje een (ritueel) bad. Op den top aangekomen, besluiten zij elk voor zich een hut te bouwen, en Gagang-aking kiest de plaats daarvoor in het Westen, Boeboekshah daartegenover in het Oosten: in de ideale sfeer van dit verhaal — evengoed als in de realiteit waarop de cosmogonische stammythe zich vormde — kan de positie der groepen bij de stichting van den stam slechts zóó gedacht worden dat de phratries zich scherp tegenover elkaar opstellen, en wel de oudste links (in het Westen), de jongere rechts (in het Oosten) [1]). Maar zij blijven niettemin de, slechts in zekeren zin autonome, onderdeelen van ééne maatschappelijke en religieuse gemeenschap, en daarom bouwen de broeders tevens een bale die zij, voor de beoefening der gewijde wetenschap, te zamen gebruiken. Zoo krijgt nu de stamstichting haar beslag; op de plaats waar de nederzetting zal komen, wordt het oerwoud afgebrand, en daarna richt ieder van de

[1]) Op een plaats in de Tantu Panggĕlaran (Pigeaud, o. c., 175) wordt het ontstaan van Çiwaïsme en Boeddhisme op Java verhaald op een wijze die in de hoofdtrekken aan het Boeboekshah-verhaal herinnert; hier is zelfs ook de trek van de miraculeuse geboorte der tweelingen bewaard gebleven. Een met toovermacht begaafde bhujangga van de Çaiwa-richting, mahampoe Palyat (die de oppergod Goeroe zelf is), verdeelt zijn lichaam in twee stukken; deze helften nemen de gestalten aan van een çaiwa (Empoe Barang) en een saugata (Empoe Waloeh-bang). — Het is nu echter opmerkelijk dat, wanneer deze beide broeders een „richting" gaan zoeken (o. c. 178), dit precies andersom blijkt te geschieden als in het Boeboekshah-verhaal: de saugata Waloehbang gaat naar het Westen en sticht de patapan Warag, Barang gaat naar het Oosten en vestigt zich op den piek Kalyasĕm. — Men kan slechts gissen dat hier in de Tantu, waar herhaaldelijk cosmogonische mythen zijn geworden tot stichtingsoverleveringen van maṇḍala's, en de oude verhalen moeten dienen om middeleeuwsch-Javaansche verhoudingen te motiveeren, de geographische ligging van bestaande asceten-nederzettingen in de plaats is getreden van de oorspronkelijke mythische oriënteering.

tweelingbroeders naar eigen inzicht zijn leven in. Boeboekshah begint terstond palmwijn te tappen en te bereiden, en verder vangt hij allerlei wouddieren die hij doodt en verorbert, kortom, hij doet wat zijn naam aanduidt: steeds maar eten en drinken, — maar zijn eigenlijke werk is palmwijn-tappen en jagen. Gagang-aking is het daar niet mee eens, en hij wijst er zijn broeder op, dat dit de goede weg niet is en dat hij handelt tegen de voorschriften van hun leeraar; maar Boeboekshah luistert daar niet naar en gaat kalm door met het zetten van zijn vallen en strikken. Hij wil niet, als Gagang-aking, uitsluitend van «rein voedsel» leven en niet meedoen aan diens werk, wanneer deze er des morgens op uittrekt om zijn rijstveld te gaan bearbeiden. — Hier worden dus, in de personen der beide broeders, twee van elkander afwijkende ascetische observantie's, en tevens twee verschillende profane levenswijzen — of beter: verschillende bedrijven en de exclusieve beoefening daarvan — scherp tegenover elkaar gesteld: Gagang-aking gunt zich slechts spaarzaam plantaardig voedsel, en hij is van nature landbouwer, — Boeboekshah verslindt alles, ook het meest afschuw-wekkende, en hij legt zich uitsluitend toe op het palmwijn-tappen en de jacht. De wijze nu waarop twee van de hier genoemde bedrijven met elkaar worden gecombineerd en het derde daar antagonistisch tegenover staat, komt volmaakt overeen met een rangschikking die ook elders — in de lakons en andere nationaal-Javaansche literatuur [1]) — werd aangetroffen, en die reeds toen kon worden teruggebracht op een oude stamindeeling. Ook toen vonden wij, en het wordt hier bevestigd: de landbouw behoort in de classificatie bij de linker-stamhelft, het palmwijn-tappen en de jacht zijn de eigenaardige bedrijven van de rechterphratrie. Het collectieve karakter van de beide mythische figuren Kĕbo milih en Kĕbo ngrawĕg wordt, zoo dit nog noodig mocht zijn, hiermee nog eens boven allen twijfel verheven.

Ieder van de beide broeders houdt nu zijn eigen «ascese» vol, d.w.z. gaat voort zichzelf naar eigen inzicht te initieeren; en, wanneer dat eenigen tijd geduurd heeft, wordt uit den hemel een boeta gezonden om hen op de proef te stellen en den graad van hun vorderingen na te gaan. In dit stadium van de

[1]) Zie Bijdr. Kon. Inst. dl 81 (1925), 333, 341.

ceremonie is blijkbaar de oorspronkelijke verhouding der twee novieten nog ongewijzigd: Gagang-aking heet tegen de verzoeking bestand, maar Boeboekshah is er niet tegen opgewassen. Wij weten vooruit dat dit onmogelijk de normale afloop van de mythe zijn kan, en het verhaal geeft dit dan ook zelf duidelijk genoeg te kennen. Aan deze «proef» wordt nl. verder geen enkel gevolg verbonden, en de «broeders» blijven eenvoudig in de van nature voor hen vastgestelde levenswijze volharden. — De rivaliteit, waarvan zich al vroeger symptomen vertoond hadden, gaat thans volledig tot uiting komen: de beide asceten krijgen oneenigheid met elkaar, en in langdurige wijsgeerige en theologische disputen trachten zij elkaar tot andere gedachten te brengen; echter natuurlijk zonder resultaat. Ook een reis van beider zielen naar den hemel heeft, zooals te verwachten is, evenmin effect. Dan zal eindelijk de groote, finale wijdingsproef plaats hebben: de oppergod zendt zijn dienaar Kālawidjaya, in de gedaante van een witten tijger, als initiator naar de aarde om uit te maken of werkelijk de beide asceten de profane wereld geheel verzaakt hebben en volwaardige wezens zijn geworden; is dit het geval, zoo moet hij hen beiden naar den hemel brengen, anders alleen dengene die geheel tyaga is gebleken. Dan komt het uit dat Gagang-aking — al heeft hij zich ook trouw gehouden aan de voor hem voorbeschikte wijze-van-doen — niet in den hoogsten zin des woords tyaga is: wanneer Kālawidjaya hem den initiatie-dood wil doen sterven, deinst de voorvader der linkerphratrie daarvoor toch terug; hij zoekt een uitvlucht en verwijst den demon-in-diergedaante naar zijn broeder Boeboekshah. Deze laatste echter is standvastig in zijn overgave aan de wijdingsproef en is terstond bereid om te sterven. Hij vraagt slechts een kort uitstel om zich nog even te vertoonen in zijn karakter van wreedaardig veelvraat en hartstochtelijk jager; dan bereidt hij zich — door een bad en door zich op ceremonieele wijze te zalven en te kleeden — voor op den ritueelen dood. Door dit gebaar alleen reeds bewijst Boeboekshah een waarlijk «volmaakt» wezen te zijn geworden, maar de tijger zet de proef tot het uiterste voort en springt dreigend, met opengesperden muil, op hem af. Boeboekshah blijft onvervaard; en dan zijn de smarten der initiatie doorstaan. De voorvader der rechterstamhelft heeft den profanen mensch geheel afgelegd en is tot een nieuw leven ontwaakt. In triomf zal de tijger hem op

zijn rug naar den hemel voeren. Echter: in het geheel van den stam behooren de phratries onverbrekelijk bijeen; en al verbindt zich, zeer algemeen [1]), met het rechtste deel van het rangschikkingsstelsel de voorstelling van het verkieslijke en gunstige, toch is het verschil in religieuse waardigheid tusschen de beide groepen niet essentieel, maar slechts gradueel. Ook Gagangaking is een volledig geïnitieerd wezen geworden, en krijgt daarom verlof mee naar den hemel te gaan, maar hij moet, zich vasthoudend aan den staart van den tijger, te voet nakomen. Voortaan wordt de oudere broeder beschouwd als de ietwat mindere, en van alle hemelsche genietingen krijgt hij een kleiner deel.

Uit deze analyse mogen wij niet besluiten, dat het Boeboekshah-verhaal te eeniger tijd als lakon bedoeld is geweest en werkelijk ten tooneele is gevoerd; maar het is m. i. wèl duidelijk geworden dat deze „toetoer" — beter dan de meeste moderne lakons dit doen — beantwoordt aan het schema, dat wij als den steeds weer terugkeerenden inhoud van de Javaansche drama's meenden te kunnen vaststellen. Zij is een bewerking van de stam-mythe. De avonturen die Kĕbo milih en Kĕbo ngrawĕg beleven en de verhouding, waarin zij tot elkaar staan, zijn kenmerkend voor de voorouders van het Javaansche volk. — Maar wij hebben de zekerheid dat de tweelingbroeders voor de Javanen ook nog een andere beteekenis gehad hebben. Zij zijn tevens Çiwa en Boeddha; en derhalve dringt zich de conclusie op dat, in een bepaalde phase van de ontwikkeling der Hindoe-Javaansche samenleving, de twee uit den vreemde gekomen, groote godsdiensten opgenomen zijn in het kader van een primitieve rangschikking, die het denken van dit volk blijkbaar nog in sterke mate beheerschte, ook al waren wellicht van de maatschappij-organisatie, waarop zij zich oorspronkelijk vormde, reeds toen niet meer dan zwakke sporen overgebleven.

Dit is het geestelijk mechanisme dat bij de javaniseering van de eenheid Çiwa-Boeddha werkzaam moet zijn geweest [2]). In

[1]) Zie Bijdr. Kon. Inst. dl. 81 (1925), 338; en vgl. R. Hertz, La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse (Revue philosophique, LXVIII, 1909, 553—580).

[2]) Het valt in het oog dat dit mechanisme in den grond hetzelfde is als het complex van voorstellingen, waarvan prof. Krom giste dat het, in een vroegere periode, de aanvaarding van het Çiwaïsme als Javaanschen volksgodsdienst mogelijk maakte. Zie: Over het Çiwaïsme van Midden-Java, 20 (218).

Çiwa en Boeddha, zooals zij uit Indie den Archipel bereikten, beiden opgenomen in een sfeer van tantristische speculatie en onder invloed van een langdurig assimilatie-proces reeds sterk naar elkaar toe neigend, herkenden de Javanen de mythische brengers van hun eigen beschavingsbezit, ook deze twee in getal en als tweelingen op elkander gelijkend. Het opvallend hybridische van een verhaal als de Boeboekshah-legende wordt door dit inzicht begrijpelijk en volkomen natuurlijk. Het zuiver scheiden van eigen en vreemde details daarin moge vaak bezwaarlijk blijven, — voor zoover het hoofdzaken betreft, schijnt thans een eenvoudige lezing reeds voldoende voor de schifting en tevens om er een voorstelling van te krijgen welke associaties bij de Javaniseering werkten. Om alleen dit te noemen: het is thans duidelijk, hoe de twee hoofdfiguren uit een, blijkens allerlei trekken, zeer primitieve Indonesische mythe wijsgeerige en theologische gesprekken met elkander kunnen voeren die alleen passen in de priesterwijsheid en de ethiek van een andere, veel verder gevorderde beschaving. Dr. Bosch wees er verder reeds op dat wij in hetgeen op Java (en ook hier in het Boeboekshah-verhaal) als het markante onderscheid gold tusschen de Çiwaïetische en de Boeddhistische observantie, in den grond de tegenstelling vóór ons hebben van de «water»- en «vuur»-wrata's die van Voor-Indische secten bekend zijn [1]); en bij de analyse van het verhaal kwam het reeds eenigermate uit, dat Gagang-aking en Boeboekshah, in zooverre zij als de ideale adepten van deze practijken optreden, zich wel vrij goed, maar toch niet zonder een zekeren dwang schikken in het schema van de classificatie, die overigens aan het verhaal ten grondslag ligt [2]).

Wanneer nu in dit opzicht de javaniseering een aanvang nam en haar beslag kreeg, is natuurlijk niet met eenige nauwkeurigheid aan te geven. Wèl kan men zeggen, dat er in den Midden-Javaanschen tijd niets van te bespeuren is, en dat zij in deze periode, toen het Boeddhisme eigenlijk volkomen buiten het Javaansche volk stond, ook niet te verwachten is. In Oost-Java,

---

1) Bosch, Het Lingga-heiligdom van Dinaja; in: Tijdschr. Bat. Gen. LXIV (1924), 253.

2) Het spreekt van zelf dat hiermee niet wordt ontkend, dat waarschijnlijk het tegenover elkaar stellen van de „vuur"- en „water"-wrata's ten slotte ook teruggaat op een primitieve (Indische) rangschikking.

wanneer alles gaat in een richting die zich verwijdert van de Hindoeïstische traditie», overal «een voelbare verschuiving van het Hindoesche naar het Javaansche plaats heeft» [1]), en Çiwaïsme en Boeddhisme de nationaal-Javaansche religies worden, vertoont het verschijnsel zich terstond met al zijn kenmerkende trekken.

Die eigenaardigheden hebben thans alle op ongezochte wijze haar verklaring gevonden. Mocht men de interpretatie van een oud verhaal een weinig solide basis achten voor verder gaande wetenschappelijke beschouwingen, dan kan daartegenover worden opgemerkt dat in dit geval die interpretatie niet langer op zichzelf staat, en dat wij langs dezen weg althans eenigermate in aanraking komen met den binnenkant der verschijnselen. De motiveering, die de Baliers van Lombok voor hun waardeeringsonderscheid opgeven, is nu volkomen «redelijk» geworden, en wij kunnen er ons een denkbeeld van vormen, welke krachten het zijn die Çiwaïsme en Boeddhisme als min of meer zelfstandige grootheden uiteenhouden, terwijl toch in beide de hoogere eenheid wordt gevoeld. Het begrip van die eenheid, die in laatsten aanleg de gemeenschap-als-geheel is, was niet een door wijsgeerige speculatie verworven inzicht van de meer ontwikkelden alleen; en men kan het geen «verdraagzaamheid» of «latitudinarisme» noemen, wanneer in Oost-Java Boeddhistische teksten worden afgebeeld in de reliefbanden van Çiwaïetische tempels en omgekeerd, en wanneer bij groote godsdienstige plechtigheden priesters van beide gezindten tegelijk optreden. Çiwaïsme en Boeddhisme zijn in Oost-Java slechts aspecten van één godsdienst; door de wijze waarop zij opgenomen waren in één, den kosmos omvattend, rangschikkingssysteem, dat naar het oordeel der Javanen de natuurlijke geaardheid der dingen volkomen tot haar recht deed komen, was hunne verhouding vast bepaald. Zij zijn broeders, en essentieel gelijk; maar toch is Çiwa de oudere, Boeddha de bevoorrechte; zij bezitten slechts de autonomie van grootheden die van nature elkaar, en de hoogere eenheid tevens, onderstellen.

Kan het negatieve oordeel over de godsdienstige strekking der Oost-Javaansche reliefs thans nog wel in al zijn strengheid gehandhaafd blijven? — Het wil mij voorkomen, dat een dergelijk oordeel, zeer strikt genomen, alleen past in een wijze van

[1]) Krom, Het oude Java en zijn kunst, 113, 117.

beschouwing, die in de producten der nationaal-Javaansche letterkunde slechts stumperige verhaspelingen ziet van Indische origineelen. Doch zij zijn dit niet. Door aan een verhaal als dit van Boeboekshah religieuse waarde te ontzeggen, zou men tevens stellen dat het wayangspel een profaan vermaak was, reeds in de middeleeuwen. Wat méér is: het in deze vijf reliëfs van de pĕṇḍapa-estrade van Panataran afgebeelde kan geenszins geacht worden los te staan van den tempelbouw. Het is al evenmin toeval dat d e z e stof werd gebruikt voor de versiering van d e z e heiligdommen als dat op het nationaal-Javaansche tooneel de éene stammythe in telkens wisselende nuanceering wordt vertoond. De Oost-Javaansche tjaṇḍi's zijn in nergens zichtbaar onderbroken ontwikkeling uit den Midden-Javaanschen tempelbouw ontstaan, maar zij hebben niettemin een eigen karakter. Telkens wordt er weer de nadruk opgelegd, dat zij s t a a t s h e i l i g d o m m e n zijn; zij symboliseeren een nationaal-religieuse gemeenschap [1]). Of in een bepaald sanctuarium Boeddha of Çiwa de in de eerste plaats vereerde figuur is, verandert niets aan zijn algemeene beteekenis en evenmin aan de, ook daar geldende, verhouding der beide «gezindten». In een vroeger cultuur-stadium zou men spreken van s t a m - t e m p e l s. Elke lakon nu — of, ruimer genomen, iedere bewerking van de stam-mythe — is van nature aangewezen om tot versiering van deze bouwwerken te worden gebezigd; men kan bijna zeggen: het is het eenige daarvoor passende motief. Deze verhalen helpen op dezelfde wijze mede om de religieuse beteekenis dezer heiligdommen te doen uitkomen als bijv. de gewijde Boeddhistische teksten dit doen voor Baraboeḍoer. Alleen de sfeer verschilt.

Die andere sfeer, de gedachtenwereld, waarin de kunst van Oost-Java zich beweegt, is gekenschetst als «magisch» [2]). Het zal billijk zijn het woord in eenigszins ruimen zin te nemen — de beschouwingen, die het voorstellen van den term begeleidden, wijzen er wel op dat niet beoogd werd den zuiver r e l i g i e u s e n kant van dit, zich in een grootsche gemeenschapskunst uitend, geestelijk leven in twijfel te trekken —, en men kan de vraag stellen of de oude, beproefde benaming «animistisch» niet even goed behouden ware. Doch hoe dit zij, en aan welken der beide

[1]) Over de beteekenis van Panataran als Çiwaietischen staatstempel, zie de de opmerkingen van Stutterheim, o. c., 181.

[2]) Stutterheim, o. c. hfds. IX.

termen men ook de voorkeur wensche te geven, het moet opvallen dat zij ons over de gedachtenwereld, die er door wordt aangeduid, onvoldoende inlichten, zoolang wij deze niet tevens zien tegen een achtergrond van oudere godsdienstige voorstellingen. Naar dien ouderen godsdienst wijst een mythe als die aan het Boeboekshah-verhaal ten grondslag ligt — met haar, op een stamindeeling teruggaande classificatie, haar karakteristieken ritus, en de substantiëele transformatie die de, plant- en diernamen dragende, hoofdfiguren daarin ondergaan — met een nadruk die bezwaarlijk verkeerd kan worden verstaan. En vooral ook: alleen in dien godsdienst zal men er in slagen het prototype te vinden van een verhouding, zoo bijzonder en zoo fijngeschakeerd als in de Oost-Javaansche vermenging van Çiwaïsme en Boeddhisme werd aangetroffen.

BALISCHE KLEEDJES EN DOEKEN, VERBAND HOUDENDE MET EEREDIENST EN DOODENZORG

DOOR

H. T. DAMSTÉ.

(MET AFBEELDINGEN)

De kekasang, gesierd met de sikep nawa sanga, de kenmerkende voorwerpen (meest wapenen) van de negen goden of nawa déwata, welk kleedje dienst doet bij feesten, blij en droef (soeka-doeka), en twee doeken, behoorend uitsluitend tot het gebied van de doodenzorg: de angkeb pereraï of moeka santaka, en de oelon-oelon; — daarover willen wij hooren den Brahmaan Ida Madé Raï van Bandjar in Noord-Bali, en den regent van Gianjar: I Déwa Ngoerah Agoeng, die wel zoo goed waren, mijn belangstelling terzake schriftelijk te willen bevredigen.

I Madé Raï verluchtte zijn verhandeling zelfs met een keurige penteekening (fig. 1), en ik meen, dat ik hem ook het kleedje dank, afgebeeld in figuur 2, hoewel de sikep's daarop stellig niet hebben gestrekt tot voorbeelden voor die van de penteekening. Het kan ook zijn, dat dat kleedje komt uit Lombok.

Van den padanda Ida Poetoe Grija, het te Soekasada wonende lid van den raad van kerta's te Singaradja, ontving ik het mooie nawa sanga-kleedje van figuur 3. En aan den regent van Gianjar dank ik het kleedje van figuur 4 en de twee doeken van figuur 5.

Teksten, teekening, kleedjes, doeken, — alles stal ik hieronder uit.

Als inleiding tot wat Bandjar, Gianjar en de verluchting omtrent de nawa sanga mogen leeren, zij aangehaald wat ik daarover schreef in het Oudheidkundig Verslag, tweede en derde kwartaal 1922, blz. 74 en 75:

«In woord en symbool pleegt men op Bali te leeren, dat Çiwa is de algeest, waaruit emaneert al wat leeft, en waarin bij den dood de geest van alle schepselen zich wederom oplost.

Ook de diverse goden zijn manifestaties van Çiwa. Çiwa is in hen, en zij allen zijn in Çiwa, en ook onderling zijn zij verwant.

Die eenheid vindt kleurige uitdrukking in de hier gebruikelijke voorstellingen van de nawa sanga.

Het was bij een verbrandingsfeest in Karangasem, dat ik daar het eerst mee kennis maakte. In de doodenkamer stond naast de overledene — een jong meisje — opgesteld een praalbed met vele kussens. Aan het hoofdeneind stond de beeltenis van Dewi Ratih, de godin van liefde en schoonheid; iets lager van Pertiwa, vertegenwoordigende het verstand; en dan meer naar beneden trof de opstelling van 9 schalen, een in het midden, en daar acht omheen, (het geheel vormende geen cirkel doch een vierkant), elk met een kussen. Al die 9 kussens waren verschillend van kleur. Het middelste was veelkleurig, de acht er omheen, aangevende de acht windstreken, alle eénkleurig. Het rechtsche (Oostelijke) was wit, dat rechtsbeneden (Z.O.) lichtrood, het benedenste (Z.) donkerrood; en zoo volgden voor Z.W. oranje, voor W. geel, voor N.W. groen, in het N. zwart of donkerblauw, en in het N.O. lichtblauw. Het middelste kussen vertoonde een combinatie van die acht kleuren. En de verwantschap der kleuren onderling was ook duidelijk. Immers, wit in het O. en donkerrood in het Z. gaven samen lichtrood in het Z.O., donkerrood in het Z. en geel in het W. vormden samen oranje in het Z.W.; geel in het W. en donkerblauw in het N. gaven groen in het N.W.; en donkerblauw in het N. gemengd met het wit uit het O. deden ontstaan lichtblauw in het N.O. Elke kleur nu vertegenwoordigde een Godheid: Wit was Içwara, lichtrood Mahesora, donkerrood Brahma, oranje Rudra, geel Mahadewa, groen Sangkara, zwart Wisnu, lichtblauw Sambu, en de gecombineerde kleuren in het midden stelden voor Çiwa.

Bij latere verbrandingsfeesten zag ik dezelfde leer gesymboliseerd in een enkele vierkante witte lap, waarop de goden vertegenwoordigd stonden door in hun kleuren geborduurde voorstellingen van de goddelijke wapens (astra, of sikep). Voor Içwara in het O. was dat een witte badjra, voor Mahesora in het Z.O. een roode dupa, voor Brahma in het Z. een donkerroode danda, voor Rudra in het Z.W. een oranje muksala, voor Mahadewa in het W. een gele pasa, voor Sangkara in het N.W. een groene angkus, voor Wisnu in het N. een zwarte tjakra, en voor Sambu in het N.O. een blauwe triçula, en in

het midden prijkte een achtkleurige puspa als embleem van Çiwa.

De acht goden der cardinaalpunten (asta dewata) bestaan dus in en uit Çiwa, en zoo met hun negenen heeten zij nawa dewata of nawa sanga.

Soms vult men hen nog aan met twee godheden voor zenith en nadir, waardoor men tien zich om Çiwa heen groepeerende wereldhoeders (daça lokapalaka) krijgt die te zamen met Çiwa wel worden aangeduid als ekadaça Rudra.

Al die goden hebben hun energieen (çakti), voorgesteld als hun vrouwelijke wederhelften, hun gemalinnen.

Zien wij thans de op 9 December 1922 van Ida Madé Rai van Bandjar ontvangen verhandeling: „Kekasang jang berisi gegambaran sendjata nawe sange" (d.i.: Kekasang-kleedjes, dragend de figuren van de negen godenwapenen), met de daartoe behoorende penteekening (fig. 1):

„Maka adalah jang dinamai orang kekasang. Kekasang-kekasang itoe dibikin dari pada kain dan bangoennja persegi empat, pandjangnja kira-kira 2 djengkal. Diatas kekasang itoe, jang terbiasa diperboeatkan gegambaran sendjata Nawe Sange jang dinamai: Badjra, Doepe, Dande, Moksale, Nagepasah, Angkoes, Tjakre, Trisoele atau Astra dan Padma, sebagai gegambaran jang tertoelis di bawah ini: . . . . . [1])

Adapoen atoerannja tempat gambaran sendjata ini ja'nilah:

Badjra, di timoer, jaitoe sendjatanja padoeka Betara Isware, dewinja padoeka Betari Oeme Dewi, warnanja poetih (sweta).

Doepe, di toenggara, jaitoe sendjatanja padoeka Betare Mahisore, dewinja padoeka Betari Laksmidewi, warnanja dadoe (pawal).

Dande, di selatan, jaitoe sendjatanja padoeka Betare Brahme, dewinja padoeka Betari Sareswati, warnanja merah toea (rakte).

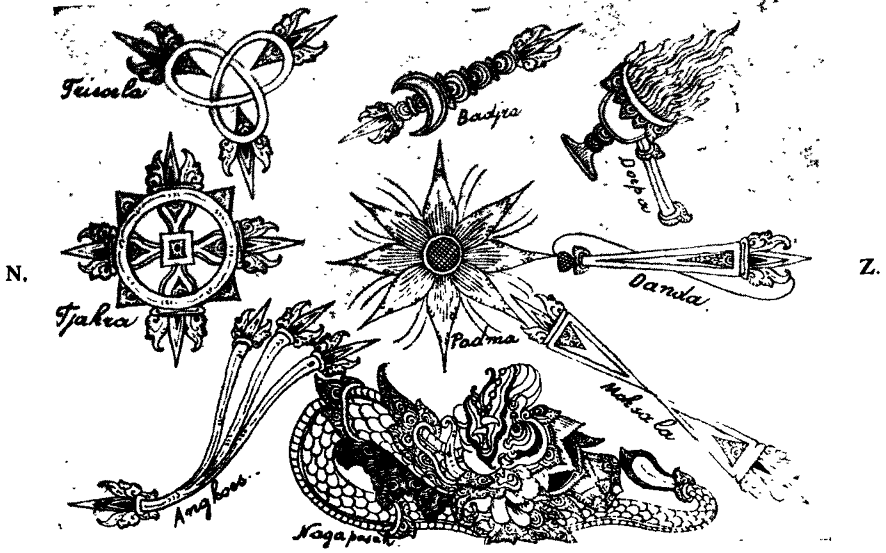
Moksale, di barat daja, jaitoe sendjatanja padoeka Betare Loedre, dewinja padoeka Betari Tjamodidewi, warnanja merah moeda (djingge).

Nagepasah, di barat, jaitoe sendjatanja padoeka Betare Mahadewa, dewinja Betari Satji Dewi, warnanja koening (pite).

Angkoes, di barat laoet, sendjatanja padoeka Betare Sangkare, dewinja Batari Rodri Dewi, warnanja idjau (siame).

[1]) Hier volgde de penteekening van figuur 1

O.



N. Z.

W.

Fig. 1.

N.

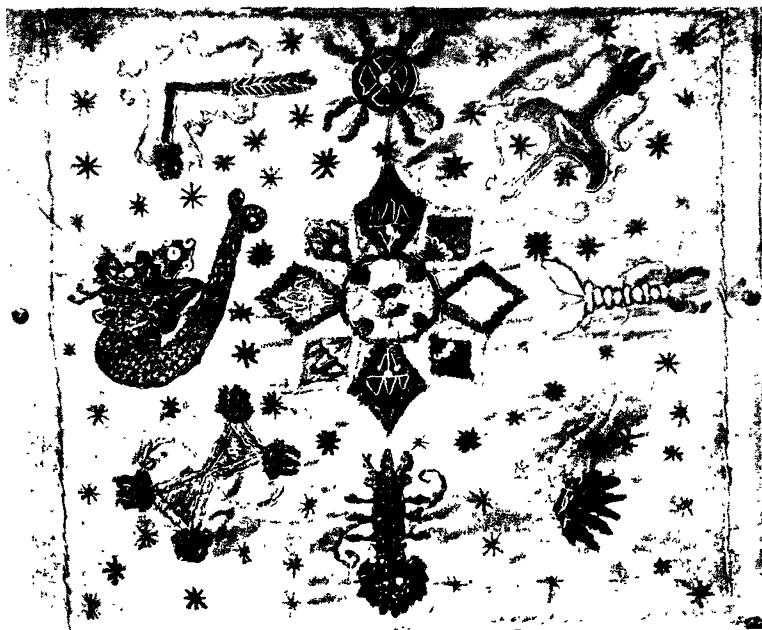


W. O.

Z.

Fig. 2.

N.

W.  O.

Z.

Fig. 3.

N.

W.  O.

Z.

Fig. 4.



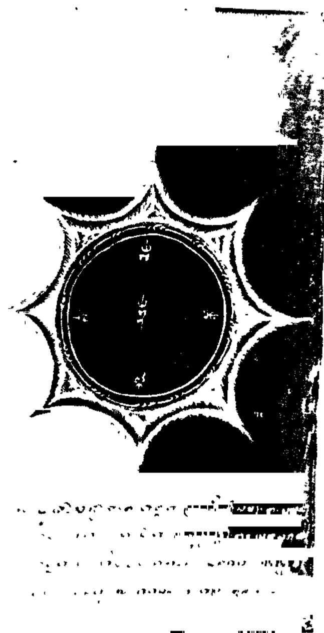


Fig. 5.

Tjakra, di laoet, jaitoe sendjatanja padoeka Betare Wisnoe, dewinja Batari Seri-Dewi, warnanja item (ireng).

Trisoele atau Astra, jaitoe sendjatanja padoeka Betare Samboe, dewinja Betari Maha-Dewi, warnanja biroe toea (nila).

Padma, di tengah, jaitoe sendjatanja padoeka Betare Siwa, dewinja padoeka Betari Uma Dewi, warnanja lima matjam jaitoe: poetih, itam, merah, koening dan dadoe.

Adapoen maksoednja kekasang ini, ialah sebagai tempat doedoeknja padoeka Batare Nawe Sange itoe. Maka keperloeannja kekasang itoe jang teroetama di pakai oleh Pendita-pendita pada waktoe ia berdoa dan sembahjang; itoe kekasang di letakkan di pangkoenja, boeat memohon keselamatan dan karoenianja padoeka Betara Nawe Sange itoe. Begitoepon ini kekasang perloe djoega di pakai oleh orang-orang jang berigama tirta pada waktoenja orang memotong ramboet atau giginja, diletakkan poela di pangkoenja sedang dia disirati air tirta oleh Pendita, akan maksoednja ialah soepaja di karoeniai oleh padoeka Betare Nawe Sange soepaja mendapat keselamatan serta pandjang oesia poela.

Djoega kekasang itoe di pakai oleh orang-orang mengaben, ditaroehnja di pinggir-pinggirnja adegan (ini adegan dibikin dari pada kajoe tjendana, serta di oempamakan badannja orang-orang jang mati), akan maksoednja tiada lain soepaja orang-orang jang diabenkan itoe kikaroeniai oleh padoeka Betare Nawe Sange dan bisa mendapat tempat jang moelia di achirat.

Begitoe djoega selang lagi satoe boelan toedjoeh harinja (42 hari) orang-orang mengaben haroes djoega membikin selametan, jang dinamai «Njekah».

Pada waktoe itoe perloe djoega kekasang itoe dipakai dan ditaroehnja di pinggirnja sekah-sekah (ini sekah diperboeat dari pada bamboe jang ketjil (boeloeh gading) dan diperhiasi dengan boenga-boenga ialah dioempamakan badannja orang-orang jang mati djoega; dari keperloeannja sama djoega sebagai jang terseboet diatas. Boekannja kekasang jang berisi gambaran sendjata Nawe Sange sadja dipakai oleh orang-orang, akan tetapi ada djoega orang-orang memakai kekasang jang tiada berisi gegambaran sendjata Nawe Sange hanja pakai perhiasan gegambaran roepa kembang-kembang sadja, itoepoen boleh djoega dipakai, boeat orang-orang jang tiada berada (miskin), akan

tetapi jang paling perloe ialah kekasang jang pakai gegambaran sendjata Nawe Sange».

Vrij vertolkt is dat:

«De dus genaamde kekasang maakt men van goed; de vorm is vierkant; de lengte (van één zijde) bedraagt omstreeks twee span. Op de kekasang brengt men gewoonlijk aan de figuren van de sendjata nawe sange: badjra, doepe, dande, moksale, nagepasah, angkoes, tjakre, trisoele of astra en padma, overeenkomstig déze teekening: (fig. 1).

Die wapenfiguren zijn aldus geplaatst:

De badjra in het Oosten, het wapen van Isware, wiens vrouw is Oeme. Kleur: wit (swèta).

De doepe in het Zuidoosten, het wapen van Mahisore, wiens gade is Laksmi. Kleur lichtrood (pawal).

De dande in het Zuiden, het wapen van Brahme, wiens gade is Sareswati. Kleur: donkerrood (rakte).

De moksale in het Zuidwesten, het wapen van Loedre, wiens gade is Tjamodi. Kleur: oranje (djingge).

De nagepasah in het Westen, het wapen van Mahadéwa, wiens gade is Satji. Kleur: geel (pite).

De angkoes in het Noordwesten, het wapen van Sangkare, wiens gade is Rodri. Kleur: groen (siame).

De tjakra in het Noorden, het wapen van Wisnoe, wiens gade is Seri. Kleur: zwart (ireng).

De trisoele of astra, het wapen van Samboe, wiens gade is Mahadéwi. Kleur: blauw (nila).

De padma in het midden, het wapen van Siwa, wiens gade is Uma. Is vijfkleurig: wit, zwart, rood, geel, rose.

De bedoeling van de kekasang is, dat daarop kunnen zetelen de negen goden (betara nawe sange).

In de allereerste plaats is de kekasang noodig voor de priesters, wanneer zij bidden en huldigen; de kekasang hebben zij dan op de schoot, om af te smeeken zegen en gunst van de negen goden.

Zoo ook moeten Hindoe's bij het ritueele haarknippen en het tandenvijlen de kekasang op de schoot hebben, terwijl de priester hen besprenkelt met wijwater, ter verkrijging dat de negen goden hen zullen begenadigen, zoodat zij deelachtig worden voorspoed en een lang leven.

Ook wordt de kekasang gebruikt bij verbrandingsfeesten. Ze

wordt dan gelegd naast de adegan, die, vervaardigd van tjandana, den doode voorstelt. De bedoeling is, dat de veraschten door de negen goden goedgunstig worden bejegend en een waardige plaats erlangen in de andere wereld.

Wie een crematiefeest aanrichten moeten 42 dagen later de feestviering njekah bewerkstelligen. De kekasang wordt daarbij gelegd naast de sekah-sekah, die, gemaakt van fijne boeloeh gading en opgesierd met bloemen, ook weer den overledene representeert. Bedoeling als zooeven.

Niet enkel kekasang's met de figuren van de sendjata nawe sange ziet men gebruiken, doch ook kekasang's die enkel bloemfiguren vertoonen; die kunnen ook dienen, voor minvermogenden. Maar bovenaan staat de kekasang, dragende de figuren van de sendjata nawe sange»[1]).

Tot zoover de mededeelingen uit Bandjar.

Nu de brief van den regent van Gianjar:

«Terhoendjoek kehadapan Sri Padoeka Toean Resident jang terhormat di Singaradja.

Bersama-sama dengan ini soerat saia mengatoerkan kehadapan Sri Padoeka Toean Resident 2 nawa sanga (pengider-ideran namanja lain) dan 1 pengider-ideran itoe saia isikan lètèrnja boeat nama-nama dari Betare itoe dan jang 1 lagi seperti biasa sadja, lagi bersama ini saia mengatoerkan 1 gambaran dari angkeb pererai (moeka sentake) dan beroeboeng dengan gambarnja Betare Indere, boeat oelon-oelon ditaroeh diatas kepalanja orang jang mati itoe adanja.

---

1) Onder de kekasang's uit dr. H. H. Juynboll's Catalogus van 's Rijks Ethnographisch Museum, Deel VII, blz. 82 en 83, komen geen nawasanga-kleedjes voor.

De in het Bandjarsche geschrift genoemde adegan's vinden in dien catalogus vermelding op blz 106 (Effigie-plankjes)

Een sekah (Offertoestel gebruikt bij het poespa- of sekah-feest) wordt er uitvoerig beschreven op blz. 152 en afgebeeld op plaat XVI.

Ook in Liefrinck's „Landsverordeningen der Balische vorsten van Lombok", Deel I, wordt op blz 133 de sekah behandeld.

Voorts zie men dr. H. Neubronner van der Tuuk's Kawi-Balineesch Nederlandsch Woordenboek, Deel I blz. 171 (adeg), 717 (roras) Deel II blz. 118 (kurung), 207 (kekasang), Deel III blz. 116 (sekah), Deel IV blz 562 (madya), 910 (bukur); alsook R. Ng. Poerbatjaraka's „Aanteekeningen op de Nāgara Krètāgama" (Bijdragen, Deel 80 blz. 246 en 255).

Ook mag in dit verband worden verwezen naar B J. Haga's aanteekeningen nopens de Bali Aga in Adatrechtbundel XXIII blz 453 e. v.

Serta djoega 1 lembar boeat keterangan (maksoednja) angkeb pererai itoe, dan oelon itoe adanja.

Lain dari pada itoe djoega saia mohon ma'af kepada Sri Padoeka Toean Resident, peri hal keterangan (maksoed) angkeb pererai ini memanglah saia koerang sekali bisa terangkan, oleh karena perkara sematjam ini, seperti saia sampai seoemoer hidoep rasanja tiadalah bisa mengedjar pepeladjaran ini agar bisa mendapat maksoed ini dengan sempoerna djoea adanja dan lagi saia hoendjoekan boeat orang-orang Soedere tiadalah memakai angkeb pererai adanja.

Lain dari pada itoe saia mengaraplah Sri Padoeka Toean Resident mendapat selamat adanja.

Banjak tabe dan hormat dari saia, Regent Gianjar:

I Déwa Ngoerah Agoeng».

d. i.: «Bij dezen brief bied ik u twee nawa sanga's (pengiderideran ook wel geheeten), en op één pengider-ideran schreef ik de letters van de namen der Batara's; de andere is gewoon. Nog bied ik hierbij aan een angkeb pererai-plaat (of moeka sentake), behoorend bij de beeltenis van Betare Indere, dienend als oelonoelon, welke gelegd wordt op het hoofd van den gestorvene.

Daarbij een toelichting op die angkeb pererai en oelon.

Ik moet U verzoeken mij wel te excuseeren terzake van die toelichting op de angkeb pererai. Natuurlijk schiet ik ten zeerste te kort in mijn uitleg, want zaken van deze soort, — de gansche duur mijns levens is niet toereikend om te leeren deze leer zóó dat ik den zin ervan volmaakt zoude gaan vatten. Nog bericht ik, dat soedra's deze angkeb pererai niet gebruiken». enz.

Het bij dezen brief behoorende gewone nawasanga-exemplaar, — dat zonder aanduiding van godennamen, — is afgebeeld in fig. 4; de angkeb pererai en het portret van Indra in fig. 5.

Onder de angkeb pererai staat in Balische karakters:

«Moeka santaka, ngaran, angkeb prarai, ring sawa, ngaran, palania amanggih raajoe Sanghjang Pitra, anemoe soearga, ngaran. Jana noerat angkeb prarai wenang mapradaksina, déna genep, saartania, 1700, wenang satoekel, tigasan poetih apranggèn».

Indra's portret draagt het onderschrift:

«Iti Goeroe Indra, ngaran, oelon-oelon ring pamreman, moeang ring bade, ring tekèng sétra lajonia pabasmiania, oelon iki

sareng geseng ring pamasmian. Noerat oelon iki wenang masa-santoen agoeng, 1, brasnia atjatoe, njoeh, taloeh, bidja ratoes, sami, 4, tigasan poetih apranggèn, madjinah nia goengarta, 4500. Jan sampoen maoelon iki, palania nemoe ajoe Sanghjang Pitara, amanggih djalan raajoe, toer pinapag déning Batara Indra asoeng ring Sanghjang Pitara dalan raajoe, amoengsi soearga, Sanghjang Pitara ring Indra loka».

De toelichting luidt:
«Keterangan perdjalanan (kebaikannja) ini angkeb pererai, atau moeka sentake namanja jang lain, hartinja pengganti moeka dari orang jang mati agar bisa melihat dengan sempoerna, kemana toedjoenja dan Goeroe Indere (gambaran) dari Betare Indere, dan oelon-oelon namanja lain, mesti ditaroeh diatas dikepala dari orang jang mati.

Moela-moela orang jang mati, mesti ditoetoep moekanja dengan ini moeka sentake (angkeb pererai), agar dengan sempoerna djalannja dan isinja ini angkeb ija hoeroef lima matjam Se ba tah ka Ji jaïtae haknja lima Betare itoe, dari nama-nama nja seperti dibawah:

berhak	leter	se	Betare	Isoeara
»	»	ba	»	Brahma
»	»	tah	»	Mahadēwa
»	»	ha	»	Wisnoe
»	»	ji	»	Siwa

Lantas sesoedah ini perideran hoeroef ini ditaroeh dimana angkeb pererai dinamakan ini hoeroef pantja Brahma, oleh karena didalam perkara orang mati Betare Brahma jang paling koeasa, lantas sesoedahnja dinamakan pantja Brahma, kalau diringkes (diambil maksoednja) agar mendjadi satoe jalah mendjadi hoeroef hang, kalau memakai hoeroef kawi tjara Bali seperti ini ᬳᬂ dan sesoedahnja mendjadi hang itoe jalah api jaïtoe Betare Brahma, lagi kalau dibadannja orang (dimoekanja) mendjadi matanja orang. Mata itoe lagi kalau diingati memang kedoedoekan Betare Soerije mendjadi Soerije itoe memberi keterangan boeat toe-djoenja orang mati itoe, lantas sesoedahnja begitoe sampailah kepada Betare Indere oleh karena Betara Indere jang mesti toedoehkan kepada pitare itoe (orang jang mati itoe) kemana mesti piginja mentjari Soearga itoe.

Lagi sebabnja Betara Indere toeroet djoega didalam hal ini oleh karena melihat hal kedoedoekannja Betara Indere dalam perideran ke empat Betare itoe (tjatoer loka pala itoe) memang Betare Indere dimata adanja.

Perdjalanannja.

Mendjadi (keterangannja) orang mati itoe didjalankan oleh api haknja Brahma dan Soerije itoelah sebabnja ditaroeh angkeb pererai dan oelon (gambaran) Betare Indere diatas kepala orang jang mati itoe, oleh karena:

1e Betare Brahma jang membakar
2e » Soerije » menjaksikan
3e » Indere » terima kemana mesti dibawa itoe pitara.

Lagi sepandjang keterangan ringkesnja Brahma, Soerije, Indere, itoe, semoea doedoeknja dimata jaitoe didalam hoeroef hang ꦲꦁ, 3 mendjadi; itoelah sebabnja Brahma jang paling koease dalam perkara orang mati adanja.

Lagi poela saia menerangkan djalannja roeabinēde itoe anja satoe saia terangkan perdjalanannja Brahma sadja, dari perdjalanannja Wisnoe itoe dan kalau diringkes dengan hoeroef hah (ꦲꦃ) tiadalah saia terangkan, dari sebab hal ini tiada terseboet didalam perideran moeka sentake (angkeb pererai itoe).

Banjak tabé dan hormat dari saia, Regent Gianjar,

I Déwa Ngoerah Agoeng».

Vertaald wordt dat:

»Toelichting op het gebruik van de angkeb pererai [1]) of moeka sentake [2]), d.w.z. wat dient tot vervanging van (des gestorvenen) aangezicht, opdat deze zich volmaakt kunne orienteeren. En Goeroe Indere (de plaat) van Betara Indere, anders geheeten oelon-oelon, dient geplaatst bovenaan, boven het hoofd van den overledene.

Eerst moet overledenes gelaat worden bedekt met deze moeka sentake (angkeb pererai), opdat voorspoedig zij zijn reize.

[1]) Letterlijk, dek over het gelaat, gelaatsbedekking (Van der Tuuk's woordenboek, deel I blz. 690).

[2]) Antaka, sanskrit, de dood als persoon (Van der Tuuk's woordenboek, deel I blz. 61). Santaka, in den dood volgen (Dr. H. H. Juynboll's Oud-Javaansch Nederlandsche woordenlijst blz. 25).

Deze angkeb is bezet met vijf karakters: se, ba, tah, ka, ji, representeerend de vijf Betare's. Hun namen zijn a. v.:

se	=	betare	Isoeare
ba	=	»	Brahma
tah	=	»	Mahadēwa
ha	=	»	Wisnoe
ji	=	»	Siwa.

Vervolgens, nadat deze letterkring aangebracht is op de angkeb pererai, heeten deze letters pantja Brahma, omdat ten aanzien van overledenen Betare Brahma de machtigste is.

De pantja Brahma wordt in eenen voorgesteld door de figuur hang, in Kawi-Bali-karakters geschreven als ....

Dat hang representeert het element vuur, dat identiek is met Betare Brahma.

In het menschelijk lichaam, (het aangezicht), zijn dat de oogen.

Die oogen zijn welbeschouwd eigenlijk ook de zetel van Betare Soerije. Dus Soerije geeft inlichting omtrent den door den doode te kiezen weg.

Vervolgens belandt deze (de doode) by Betare Indere, want Betare Indere moet den pitare wijzen werwaarts te gaan om te vinden den hemel.

Dat Betara Indere ook in deze zaak gemoeid is, komt, doordien, gezien de plaats van Betara Indere in de ring der vier Betare's (tjatoer lokapala), hij, Betare Indere immers zijn zetel vindt in het oog.

Dus: de stuwing van gestorvenen door het vuur behoort tot het ressort van Brahma en Soerije. Daarom worden gelegd angkeb pererai en oelon-oelon (beeltenis) van Betare Indere boven het hoofd van den gestorvene, omreden:

1. Betare Brahma het is die verbrandt,
2. » Soerije het is die getuigt,
3. » Indere het is die geleidt werwaarts dient gebracht de pitara.

Kortom: Brahma, Soerije, en Indere zijn allen gezeteld in het oog, of m. a. w.: in de syllabe hang zijn alle drie aanwezig.

Daarom is Brahma de machtigste inzake de afgestorvenen.

Nog teeken ik aan, dat er twee wijzen zijn; en één slechts, die in verband met Brahma lichtte ik toe. Die zich om Wisnoe concentreert, — kort aangeduid met de syllabe hah, — verklaar

ik niet, omdat die kwestie geen verband houdt met de perideran moeka sentake of angkeb pererai.»

De blijkens R. Ng. Poerbatjaraka's «Aanteekeningen op de Nāgarakrĕtāgama» (Bijdragen, Deel 80, blz. 232 en 233) gewenschte verduidelijking van de pañca Brahma sa-ba-ta-ha-i wordt in dit schrijven van Gianjar's regent gegeven.

DE DATEERING VAN HET OUD-JAV. RAMĀYAṆA.

DOOR

R. NG. POERBATJARAKA.

In het voorbericht van zijn uitgave van het Oud-Jav. Rāmāyaṇa[1]) geeft Prof. Kern als zijn indruk ten aanzien van den ouderdom van dit gedicht te kennen, dat dit werk jonger zou zijn dan het Oud-Jav. Ādiparwa, de Arjunawiwāha en Mpu Sĕḍah's Bhārata-Yuddha, maar ouder dan de Sutasoma en het Bhomakawya.

Van het Ādiparwa weten wij, dat het gemaakt is onder koning Dharmawangça, den voorganger van Erlanggha. Een ander prozageschrift, dat mede onder denzelfden vorst moet zijn vervaardigd, is zooals voldoende bekend mag worden geacht, het Wirāṭaparwa. Dit laatste draagt zelfs het jaartal 918 Çāka = 996 A.D.

Van de Arjunawiwāha weten wij niet veel meer, dan dat zij door een zekeren Mpu Kanwa onder koning Erlanggha gemaakt is.

Het Bhārata-Yuddha is gemaakt onder koning Jayabhaya van Daha (Kaḍiri) en is voorzien van het jaartal in sĕngkala: sangakuda-çuddha-candrama = 1079 Çāka = 1157 A.D.

Omtrent den vervaardigingstijd van het Bhomakawya verkeeren wij geheel in het duister.

De Sutasoma ten slotte is gemaakt door Mpu Tantular, denzelfde, die de Arjunawijaya gedicht heeft, en wel onder koning Hayam-wuruk van Majapahit[2]).

[1]) Uitgegeven door het Kon. Inst. v.d. Taal, Land en Volkk. v. Ned. Ind. 's-Gravenhage 1900. Het Ādiparwa, Wirāṭaparwa en Bhārata-Yuddha zijn eveneens door hetzelfde Instituut uitgegeven resp. in 1906, 1912, en 1903.

Het Bhomakawya en de Arjunawiwāha zijn uitgegeven in de Verhandelingen van het Bat. Gen. van Kunsten en Wetenschappen deel XXXIII en XXIII.

De Sutasoma is nog niet uitgegeven, doch men zie Kern, Verspr. Geschr. IV p. 149 vlgg.

[2]) Zie Pararaton 2e ed. p. 161 vlgg.

Indien de indruk van Prof. Kern juist is, dan zou het Oud-Jav. Rāmāyaṇa van betrekkelijk jongen datum zijn.

In zijn Rāma-legenden [1]) p. 27 en 120 neemt Dr. W. F. Stutterheim, blijkbaar zonder zelf een nader onderzoek te hebben ingesteld, deze zienswijze van Prof. Kern nagenoeg ongewijzigd over.

Zonder afbreuk te willen doen aan het oordeel van onzen Mahāguru, meenen wij op grond van nader en grondiger onderzoek te moeten zeggen, dat de juistheid van dat oordeel wel wat te betwijfelen valt. Na een grondig onderzoek, zeggen wij, maakt het Rāmāyaṇa op ons den indruk van het oudste te zijn van de tot dusverre bekende Oud-Jav. werken, hetzij in proza of in poëzie. Als motiveering van ons oordeel wenschen wij het volgende naar voren te brengen.

Een overeenkomst van algemeenen aard tusschen het Rāmāyaṇa en de oudere oorkonden, meestal aangeduid met de Midden-Javaansche, meenen wij te kunnen vinden in het toelaten van den hiaat. De jongere gedichten, b.v. de Arjunawiwāha e. a. evenals de jongere inscripties, vermijden zooveel mogelijk den hiaat. Evenwel vindt men in het Rāmāyaṇa geen inwendigen hiaat meer. Deze beperkt zich in het gedicht tot den uitwendigen, b.v. marahakĕna alahaning çatru (I, 62), tumĕwĕr teka irungku (IV, 61), en nog zeer vele andere, terwijl men in de oudere oorkonden meermalen aantreft: w ĕ t u a k a n, i n a n g s ĕ a n en c a r u a, dat wij inwendigen hiaat noemen. Voor deze schrijfwijze zou het Rāmāyaṇa gebezigd hebben: w ĕ t w a k ĕ n, i n a n g s w a n en c a r w a.

Zooals uit de oorkonden zelf blijkt, is de inwendige hiaat in het algemeen gesproken ouder dan de schrijfwijze met den sandhi. Maar men mag wel niet uit het oog verliezen, dat stukken als de oorkonden de oude vormen gaarne behouden, terwijl in een gedicht de dichter meer vrijheid heeft. Het gebruik van den sandhi, d. i. het gebruik van w a voor u a en van y a voor i a, is in een gedicht te meer begrijpelijk, wijl daardoor de taalkundig- of dichterlijk-aesthetische waarde van het stuk aanmerkelijk wordt verhoogd.

Reeds op grond van deze overeenkomst zouden wij met in achtneming van het verschil geneigd zijn aan te nemen, dat

[1]) Leidsch proefschrift 1924.

het Rāmāyaṇa ouder kan zijn dan men eerst dacht. Maar laten wij er dieper op ingaan.

Als vergelijkingsmateriaal nemen wij de volgende woorden.

A n a k b i. Dit woord is, zooals iedereen zich kan overtuigen, in het Rāmāyaṇa *het* woord voor «vrouw». In het Ādiparwa komt het heel zelden voor, en in het Wirāṭaparwa treedt het grootendeels op in zijn vorm van kānakbyan. Terwijl dit woord anakbi in beide proza-geschriften den indruk maakt van reeds verouderd te zijn, komt het in de Arjunawiwāha in het geheel niet voor. [1])

In de oudere oorkonden is hetzelfde woord in al zijn verschillende spelling: anakwi, anakabi, anakbi e. a. ook al weer *het* woord voor «vrouw». In de latere oorkonden wordt het vervangen door strī of door wadwan. Als wij ons niet vergissen, komt het woord anakbi niet later voor dan in de oorkonde van Siṇḍok van Çāka 859 (O. J. O. XLVII).

L u n g g u h. Dit woord komt in het Rām. 11 maal voor [2]) tegen geen enkelen keer l i n g g i h. In het Wirāṭaparwa vindt men 7 maal [3]) lungguh tegen 0 maal linggih. In de Arjunawiwāha komt lungguh geen enkelen keer voor tegen 2 maal linggih [4]).

P a n g g u h komt in het Rām. 52 maal [5]) voor tegen 4 maal p a n g g i h [6]). In het Wirāṭaparwa treft men hetzelfde woord pangguh 20 maal [7]) aan tegen 13 maal panggih [8]). In de Arju-

[1]) In het Bhomakawya komt anakbi een enkelen keer voor in zang LXVIII, 6. Of door het voorkomen van anakbi in het Bhomakawya dit gedicht oud kan zijn al dan niet, laten wij voorloopig in het midden. Als wij verder hierop in gaan zou het neerkomen op een onderzoek naar de dateering van dit gedicht, waarvoor wij op dit oogenblik nog geen gelegenheid hebben. Men zie echter Tantu Panggélaran p 183 noot.

[2]) VIII 65, 78, 177; XIII 16, 19; XV 33; XXI 199, XXII 51 (p 253 regel 10 v. o.) 52 (p. 254 regel 2); XXIV 241; XXVI 24 (p 311 regel 17).

[3]) P.'s 16, 91 driemaal, 92 tweemaal, 93.

[4]) I 6 en II 6.

[5]) I 20; III 26, 40; VI 29, 75, 82, 85, 195; VII 52, 88; VIII 63, 68, 83 (kapangkuh), 84, 149, 150, 193, 194, 211; IX 57 (p. 123 regel 7); X 30; XI 1 (p. 134 regel 5 v.o.), 13, 30, 31: XIII 54, 67, 83; XIV 68 tweemaal) XV 13; XVII 56; XIX 30, 91, 95; XXI 81, 86, 111, 152; XXII 53 (p. 254 regel 5): XXIV 55, 82, 147, 164, 171, 219, 245; XXV 51: XXVI 25 (p. 313 regel 10) 32, 33 tweemaal

[6]) VIII 82; XI 48; XVI 22: XXV 93.

[7]) P.'s 7, 10, 15, 25 tweemaal, 28, 31, 33 tweemaal, 36 tweemaal, 37, 40 tweemaal, 43, 60, 75, 86, 88, 90.

[8]) P.'s 26, 27, 31 tweemaal, 33, 41 tweemaal, 42, 52, 62, 64, 75, 84 (kapanggya).

nawiwāha komt pangguh geen enkelen keer voor tegen 8 maal panggih [1]).

P u n g g u n g komt in het Rām. 9 keer voor [2]) tegen geen enkele keer p i n g g i n g. In het Wirāṭaparwa vindt men 3 maal punggung [3]) tegen 1 maal pingging [4]).

G u h ā komt in het Rām. 24 maal voor [5]) tegen 0 maal g i h ā. In het Wirāṭaparwa komt het woord guhā slechts 1 maal (p. 41) voor. In de Arjunawiwāha vindt men 1 maal guhā [6]) tegen 5 maal gihā [7]).

S u n g g u h komt in het Rām. slechts 1 maal voor [8]). In het Wirāṭaparwa treedt het op 4 maal [9]) tegen 7 maal s i n g g i h [10]). In de Arjunawiwāha komt sungguh niet voor, doch wel 3 maal singgih [11]).

G u ṇ a komt in het Rām. meermalen voor tegen geen enkelen keer g i ṇ a. In het Wirāṭaparwa komt hetzelfde woord even dikwijls voor, doch men vindt in het Wir. ook den vorm giṇa [12]).

Waar wij weten dat het Wirāṭaparwa ouder moet zijn dan de Arjunawiwāha, terwijl de laatste in de als voorbeelden genomen woorden meer i's voor de u's bezigt, kunnen wij de gevolgtrekking maken, dat het veelvuldig gebruik van de i voor de u op een jongeren datum van de vervaardiging van het geschrift wijst. Vergelijkt men het Wirāṭaparwa met het Rāmāyaṇa, dan kan men zonder eenige moeite ontdekken, dat het gebruik van de i voor de u in het Rām. opmerkelijk minder is dan in het Wirāṭaparwa. Op grond van deze vergelijking zijn wij daarom ervan overtuigd, dat het niet onmogelijk is, dat het Rām. ouder kan zijn dan het Wirāṭaparwa. Het oordeel van Prof. Kern lijkt ons ten aanzien van de dateering van het Rāmāyaṇa daarom a priori onaanvaardbaar.

1) V 1, 3; VII 4; XXVIII 12; XXIX 2; XXX 12; XXXIV 1, 4.
2) I 57; II 28; V 61; VI 181; X 27, 36; XI 28; XII 55; XVII 58.
3) P.'s 60, 66, 92.
4) P. 43.
5) II 26; III 24; VI 136, 160, 161; VII 39, 63, 72, 79, 80; XI 11, 66; XV 52, 58, 59, 61; XVI 11; XIX 99; XXII 47 tweemaal, 51 (p. 253 regel 12 en 15) tweemaal, 52 (p. 254 regel 3); XXIV 83.
6) XXII 4.
7) I 11; III 6; XVI 12. XIX 6; XXXI 6.
8) VI 181.
9) P.'s 10, 36, 43, 44.
10) P.'s 28, 29, 42, 61, 65, 67, 88.
11) VI 4; VIII 6; XVI 11.
12) P. 's 53 en 96 (Bhaṇḍagiṇa).

Ten opzichte van pangguh en lungguh kunnen wij de kwestie aan de hand van de oorkonden controleeren. In de O. J. O. IX van Çāka 791 (lees 795), komt het woord panggih voor [1]). Nu zou het gebruik van panggih in zoo'n oude oorkonde met onze theorie, hierboven geopperd, geheel in strijd zijn. In werkelijkheid is het echter niet zoo. Immers zonder veel inspanning kan ieder, die zich bezighoudt met de Oud. Jav. oorkonden, gemakkelijk ontdekken, dat deze oorkonde niet echt of hoogstens een copie is. Evenwel is zij, wat het schrift betreft, een zeer bedriegelijke copie, hetgeen blijkt uit de opmerking boven de transcriptie van deze oorkonde. Maar wat de taal en de spelling van enkele woorden betreft, zat de maker onder den sterken invloed van zijn tijd en omgeving. Want de taal is op haar vroegst Kaḍirisch of beter Erlanggha'sch. Bovendien kan een nauwkeurige grensbepaling met het gebruik van satapĕlwatĕs e.a. beter behooren bij den Majapahitschen tijd dan bij het jaartal in de oorkonde opgegeven. Om slechts een voorbeeld te nemen: mangasyĕkĕn is in de oorkonden van ca. dat jaar een onmogelijkheid; het is de spelling voor mangaswakĕn in de oorkonde van R. Wijaya [2]). In deze laatste oorkonde wordt de naam Jayakatwang nl. geregeld gespeld Jayakatyĕng. Alles bij elkaar genomen kunnen wij gerust aannemen, dat O. J. O. IX een copie is en zeer veel jonger moet zijn dan het jaartal daarin opgegeven, zoodat het woord panggih dus kan worden beschouwd als den jongen datum van deze oorkonde verradend.

In de O. J. O. XI met het jaartal 796, gevonden in Kĕdoe, vindt men pangguh (aan het einde der inscriptie). Eveneens wordt deze vorm aangetroffen in de volgende oorkonden: N°. XII met het jaartal 801, gevonden in Kĕdoe (pangguh p. 16 regel 13 op den steen); N°. XIX, jaartal 813, gevonden bij Malang, in Oost-Java, evenwel niet wat wij zouden noemen de Oost-jav. periode (pangguh p. 25 regel 17 van den steen); N°. XXIII, jaartal 823 (lungguh p. 30 regel 24, en pangguh aan het eind van de inscriptie); N°. XXXI, jaartal 846 (lungguh p. 46 regel 20, 39 en 2 van den zijkant op den steen, en pangguh regel 38); N°. XXXIII, jaartal vermoedelijk 846, (pangguh regel 3 op den steen); N°. XXXIV, jaartal ontbreekt, doch Siṇḍok wordt er nog

[1]) O. J. O. p. 12 regel 9 en p. 13 regel 17.
[2]) Pararaton p. 95—96.

als mapatih in genoemd, (pangguh laatste regel der inscriptie); N°. XXXVI van Dakṣa jaartal Sañjaya 694, komt een panggih voor, maar hier is het woord een eigennaam zoodat wij eigenlijk niet precies weten, wat wij met dit woord moeten doen.

O. J. O. XXXVII, jaartal 851, heeft malunggah (ongetwijfeld voor malungguh, in ieder geval niet voor malinggih) p. 61 regel 30 op den steen); N°. XXXVIII, jaartal 851, (malungguh p. 67 regel 7 van de bladzijde); N°. XLII, jaartal 851, (pangguh aan het eind van de inscriptie); N°. XLVIII, jaartal 865, (lungguh p. 100 regel 21 en pangguh p. 101 regel 37 op den steen).

O. J. O. L, jaartal 865, heeft echter weer panggih. Maar deze oorkonde is niet eens een copie, doch een falsificatie. Dit blijkt uit çrī mahārāja mpu seṇḍok i sira içanawikrama enz. hetgeen, zooals men ziet, groote onzin is.

O. J. O. LII, jaartal ontbreekt, doch zij moet van Wawa ca. 846 Çāka zijn (zie mijn proefschrift Agastya in den Archipel p. 65 n.), heeft lungguh (aan het eind van de inscriptie).

Eindelijk vindt men in O. J. O. LXI, jaartal 959, d. i. de beroemde steen van Kĕlagen met de doorbraak-geschiedenis van den Bĕngawan (Brantas) onder de regeering van Erlanggha, viermaal achter elkaar het woord panggih (regel 17 op den steen driemaal en regel 21 eenmaal).

Het is zeker geen fantasie als wij beweren, dat de oorkonden onze u-i-theorie voor de dateering van het Rāmāyaṇa volkomen bevestigen. Immers in de Arjunawiwāha, de jongste van de door ons vergeleken werken, en gemaakt onder koning Erlanggha, vindt men de meeste i's voor de u's van de beide oudere geschriften. Mogen wij op grond van ons onderzoek voorloopig een conclusie trekken, dan zouden wij willen aannemen, dat het Rāmāyaṇa ouder is dan het Wirāṭaparwa. Immers in het laatste worden meer i's aangetroffen dan in het eerste.

Ten slotte ontbreekt het aan ethnologische overeenkomst tusschen het Rāmāyaṇa en de oudere oorkonden ook niet geheel. In sarga XXVI 22 (p. 310) geeft de dichter een beschrijving van den intocht van Rāma in zijn vaderstad Ayodhya, nadat Rāma zijnen broer Bhārata en de andere familieleden even buiten de hoofdplaats ontmoet heeft. Deze beschrijving is voor de dateering van het gedicht van zeer groot belang, daar de dichter een buitengewoon groote vrijheid had in de behandeling van zijn stof, die in dit geval het Voor-Indische epos niet behoefde te

volgen. Wat ligt nu meer voor de hand dan dat de dichter zijn beschrijving in overeenstemming brengt met wat hij dagelijks om zich heen ziet? Welnu in deze beschrijving worden genoemd personen, die alleen thuis kunnen hooren bij de oudere oorkonden. Op regel 9 van bovengenoemde bladzijde noemt de dichter b.v. sang anak-wanwa sakweh nikang magĕman. Deze personen vindt men terug in anung rāma māgman van O. J. O. XII regel 16 op den steen; in rāma magamman van O. J. O. XXIII (p. 30 regel 8 en 22); idem van O. J. O. CIV (p. 236 regel 3). Parujar (Rām. p. 310 regel 12) vindt men terug in de zoo vaak voorkomende parujar's eveneens in de oudere oorkonden; het aantal van parujar is legio zoodat wij geen plaats behoeven op te geven.

Rāmarāmārata (Ram. p. 310 regel 15) vinden wij terug in rāma marata van Kawi-Oorkonden X met het jaartal 802 (duamwilan atus alih) p. 21 regel 3 en 5 op den steen; van O. J. O. XXIII reeds boven genoemd (p. 30 regel 23 en p. 31 regel 12). Hier wordt rāma marata genoemd naast rāmā māgman evenals in het Rāmāyaṇa. Verder in O. J. O. CIII (p. 234 regel 5) en op een koperen plaat in het Solo'sche museum met het jaartal 829 of 849 Çāka, welke oorkonde naar men mij vertelde bij Imogiri in Jogja gevonden werd (Oudh. Versl. 1922 Bijlage L; op de plaat komt rāma marata op verso 2).

Ten slotte de volgende, ethnologisch zoo belangrijke personen genoemd op de meer geciteerde plaats van het Rāmāyaṇa: patih sang patih sang kagangsal, d. i. de patih (en) de patihs vijf in aantal (of de vijven). Deze personen zijn dezelfden als rakryān mahāmantri muang rakryanta [1]) gangsal (Z. E. de eerste minister en H. E. de vijf ministers), in O. J. O. XXVI (regel 11 op den steen).

Welnu, de hierboven genoemde oorkonden zijn alle van vóór Siṇḍok's tijd. Op grond van deze ethnologische vergelijking zouden wij daarom des te meer geneigd zijn om aan te nemen, dat het Rāmāyaṇa vervaardigd kan zijn in de buurt van de jaren van Balitung's regeering (820—829 Çāka). Het zou dus zijn in de z.g. restauratie-periode van Midden-Java, hetzij in de eerste of in de tweede helft hiervan; dit laatste doet niet zoozeer ter zake. Want

---

[1]) Wellicht te lezen: rakryan kagangsal. Vergl. rakarayān kagnap (de voltallige rakryans) van O. J. O. XII regel 2 op den steen).

er is o. i. geen reden, hetzij taalkundig of anderszins, om te veronderstellen, dat bedoelde plaats in het Rāmāyaṇa een latere interpolatie zou zijn. Immers als dat wel het geval was, dan zou men zich hebben in te denken, dat de interpolator eerst die oude dingen uit de oudere oorkonden zou hebben genomen en daarna in het Rām. geinterpoleerd. Dit kan menschelijkerwijze gesproken o. i. nooit het geval zijn geweest. Het bezigen van die woorden of het introduceeren van de personen uit de oudere oorkonden moet o. i. een spontane uiting van den dichter zijn geweest, waarbij de dichter volkomen onbewust geinspireerd werd door wat hij dagelijks in zijn omgeving zag.

Met dit weinige hopen wij aannemelijk te hebben gemaakt, dat het Oud-Jav. Rāmāyaṇa ouder kan zijn dan men tot dusverre gedacht heeft.

VERSPREIDING VAN ENKELE VLECHT-SYSTEMEN IN DEN NED. INDISCHEN ARCHIPEL.

DOOR

J. C. LAMSTER.

(MET AFBEELDINGEN EN KAART)

Alvorens het een en ander over de verspreiding van enkele vlechtsystemen in den Indischen Archipel ter sprake te brengen, mogen eerst nog eens in herinnering worden gebracht de namen van onderzoekers, die zich voor de kennis van het vlechtwerk in Nederlandsch-Indie verdienstelijk maakten: Loeber, Mason, Lehmann, Jasper en Mas Pirngadie.

De laatste twee hebben zich vooral bezig gehouden met de eigenlijke techniek van het vlechten en met de vlechtpatronen, Lehmann is meer bekend geworden door zijne systematische indeeling der verschillende vlechtsystemen.

In het belang van een gemakkelijk overzicht worden hier nog eens in het kort enkele hoofdgroepen van Lehmanns indeeling gereleveerd:

Groep I bevat de kruisvlechtingen uit twee stel elkaar onderling rechthoekig kruisende reepen (fig. 1 en 3).

Groep IIA bevat eveneens kruisvlechtingen echter één stel onderling evenwijdige strengen of stangen van dikker of steviger materiaal, waar tusschen kruisvlechtingen van soepeler reepen (fig. 2).

Groep IIB bestaat uit omstrengelingen of spiraalwindingen van zachte reepen, gewonden om onderling evenwijdige strengen of stangen van dikker of steviger materiaal (fig. 7, 9, 11, 13).

Groepen III en IV zijn weer kruisvlechtingen van reepen van gelijkwaardig zacht materiaal of wel van hardere strengen met zachte reepen in 3 (soms 4) richtingen gevlochten (fig. 5 en 6).

Groep VII hoofdzakelijk bevattende spiraalvlechtingen uit zachtere reepen (fig. 10, 12, 14 enz.).[1])

[1]) Strikt genomen zouden wij in de gevallen, waarbij voor de vlechtingen van groep VII van vezeltouw gebruik is gemaakt, moeten spreken van

Van deze vlechtsystemen moet groep II B, dus die van de spiraalvlechtingen van zachtere reepen, gewonden om evenwijdige strengen van harder of dikker materiaal tot de meest oorspronkelijke worden gerekend.

Graebner, die van de spiraalvlechtingen een studie heeft gemaakt [1]) komt tot de slotsom, dat in algemeenen zin gesproken, de spiraalvlechtingen een uiting van zeer primitieve techniek zijn, en dat van deze primitieve spiraalvlechtingen het systeem, dat door Lehmann genoemd is II Baβ (fig. 9), als een der meest oorspronkelijke vlechtsystemen moet worden aangemerkt. Bij deze wijze van vlechten (fig. 8) wordt een harde streng a omstrengeld met een reep b van soepeler materiaal, en de volgende harde streng c aan de eerste verbonden met behulp eener volgende spiraalwinding van reep d.

Men kan wel aannemen, dat Graebners opvatting in dezen juist is, en dat zoo niet dit, dan toch in ieder geval zeker een nauw er aan verwant systeem der spiraalvlechtingen als een eerste uiting van vlechtkunst der primitieven moet worden aangemerkt.

Uit de beschrijving van Mason van de Amerikaansche vlechtwerken toch blijkt, dat bij de Indianenstammen het vlechtwerk van groep II B een zeer voorname rol speelt. [2])

Ook bij eene beschouwing van de systematische lijst, welke Lehmann samenstelde van de verspreiding van vlechtsystemen in Afrika, Azië en Oceanie, treft het niet alleen hoe sterk overheerschend de spiraalvlechtingen zijn bij de inheemsche bevolking van Afrika, maar valt het ook op, hoe b.v. van de 52 Afrikaansche gebieden, welke daarin worden behandeld, er in het binnenland 7 zijn, waarvan hem als e e n i g e vlechtsy-

„strikken" of iets dergelijks. Ten einde wijdloopige omschrijvingen en daaruit voortvloeiende onduidelijkheid in het betoog te vermijden, volgen wij echter de gewoonte van Lehmann, en bezigen wij kortheidshalve de qualificatie „vlechting" zoowel voor b.v. de techniek van den uit lianen gevlochten armbeschermer voorgesteld in fig 27 als van de geheel volgens het zelfde systeem vervaardige knieband van fig. 42.

[1]) Ethnologica. Dl II Heft 1, pg. 25 e.v. Gewirkte Taschen und Spiralwulstkörbe in der Südsee. F. Graebner.

[2]) Report of the U. S. National Museum 1902. Aboriginal American Basketry. O. T. Mason. pg. 248 e.v. Pl. 3, 23—32, 39—42, 46, 52—54, 56—63, 69, 70, 74 -77, 81, 89, 90, 93, 113, 121—129, 140, 141, 156—161, 177—202, 205—216, 220, 224—234, 245—248.

stemen de spiraalvlechtingen van groep IIB in handen kwamen. [1])

Voor Australie toont Graebner aan, dat de bovengenoemde spiraal-vlechtmethode, systeem Lehmann IIBaβ (fig. 9) typeerend is voor de meest oorspronkelijke bevolking van verschillende gebieden van het Australische continent, terwijl ook bij de Vuurlanders deze vlechting in gebruik is [2]).

Voor ons westerlingen moge deze voorliefde der meeste Primitieven voor de spiraalvlechttechniek eenigszins vreemd schijnen (men denke b. v. slechts aan de kruisvlechtingen der vlechtmatjes bij het Fröbel-onderwijs), een feit is het zeker, dat deze voorliefde bij een groot deel der minst beschaafde volken sterk op den voorgrond treedt.

Het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat ook de Ned. Indische Archipel een zelfde beeld toont.

De spiraalvlechtingen in Nederlandsch-Indie.

Wanneer men bij de behandeling van ethnografica, voorwerpen in handen krijgt met vlechtingen volgens een der systemen van groep IIB, dan is het in vele gevallen een voorwerp afkomstig van Nieuw Guinea of wel van de Zuid-Oostelijke Molukken (Zuidwester en Zuidooster eilanden). In deze achterlijke gebieden nemen de spiraalvlechtingen dan ook een voorname plaats in, en het meerendeel der gevlochten gebruiksvoorwerpen is hier dan ook volgens een dier spiraalvlechtsystemen vervaardigd.

Nu is intusschen het verspreidingsgebied hiervan in overig Indië wel is waar iets grooter. Doch ook in het overige deel van Indie zijn het weer hoofdzakelijk de afgelegen gebieden en enkele binnenlanden, waar de spiraalvlechtingen van groep IIB nog in gebruik zijn, te weten: enkele Kleine Soenda-eilanden, (Soembawa, Flores, Roti, Timor), Enggano en Nias. [3]) Op de Groote Soenda-Eilanden komen deze spiraalvlechtingen nog slechts sporadisch en alleen in de binnenlanden voor: Op Java uitsluitend in Singaparna (Oost-Priangan), terwijl zij voor het vlechten

[1]) Hottentotten, Basoetoe, Leopoldville, Eg. Soedan, Abessinie, Wambuba en Maschupia. Zie Lehmann. Systematik und geographische Verbreitung der Geflechtsarten. pg. 19 en 20.

[2]) vgl. ook Reche. Der Kaiserin Augusta Fluss, pg 232 fig 221. en pg 71, HS. 9069.

[3]) Lehmann. Flechtwerke aus dem Malayischen Archipel, pg 32 e v., Mason Malaysian basketwork pg. 29 en 30. Ethnografica, verzameling afdeeling Volkenkunde, Kon. Koloniaal Instituut, Amsterdam

van rotanschilden en rotan strijdhoeden nog slechts in gebruik zijn bij de Toradja's, op het eiland Moena (Z.O. Celebes), en op Atjeh bij de orang-toenoeng, de zg. binnenlanders. [1])

Nauw verwant aan, en waarschijnlijk afgeleid van de spiraalvlechtingen van groep II B is een tweede groep spiraalvlechtingen, n.l. die van groep VII A. De nauwe verwantschap tusschen deze beide groepen, blijkt o.a. uit fig. 11 en 12. Wanneer men toch de hardere strengen van fig. 11 (groep II B) vervangt door hetzelfde zachte materiaal, waarvan de reepen zijn vervaardigd, dan verandert II B van zelf in VII A (fig. 12). Voor de meer samengestelde vlechtingen van deze groepen wees Lehmann reeds op het onderling verband tusschen de systemen hierbij afgebeeld in fig. 13 en 14, waarvan men de laatste zich ook weer kan denken als te zijn ontstaan uit de eerste, op de zelfde wijze als zoo juist genoemd [2]). Het verband tusschen de beide vlechtingen voorgesteld in fig. 9 en 10 [3]) is zonder meer duidelijk uit de figuur.

Doet nu de technische uitvoering van de beide groepen van vlechtsystemen, n.l. VII A en II B reeds aan een onderlinge samenhang denken, ook de wijze van verspreiding en het voorkomen van beide groepen in den archipel wijst in eene zelfde richting.

De vlechtingen van groep VII A komen n.l. in dezelfde minder ontwikkelde gebieden voor, waar de vlechtingen van groep II B veelvuldig worden aangetroffen, d. w. z. in Nieuw Guinee, de Zuidelijke Molukken, de genoemde Kleine Soenda-Eilanden, de eilanden bewesten Sumatra Nias en Mentawai, en bovendien in de binnenlanden van de Groote Soenda-Eilanden bij Bataks, Dajaks en Toradjas [4]).

Met betrekking tot de verspreiding van de verschillende vlechtsystemen behoorende tot de beide groepen van spiraalvlechtingen II B en VII A, zou men in Indië drie verschillende arealen kunnen aanwijzen. Wel is waar is nog niet van alle deelen van Indië

[1]) Ethnografica, verzameling afdeeling Volkenkunde, Kon. Koloniaal Instituut, Amsterdam.

[2]) Respectievelijk vlechtsystemen Lehmann IIB2bγ_1 en VIIAb2γ.

[3]) Respectievelijk vlechtsystemen Lehmann IIBaβ en VIIAcα_1.

[4]) Lehmann. Flechtwerke aus dem Malayischen Archipel. pg. 30—35 en pg. 43 en 44. Ethnografica, verzameling afd. Volkenkunde. Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam. Vgl. ook fig. 27—39.

het vlechtmateriaal grondig bestudeerd, doch het voorhanden materiaal is zeker voldoende om eene dergelijke globale indeeling als voorloopige basis voor verder onderzoek te rechtvaardigen.

I. Het Nieuw-Guinee-areaal waar de oudste spiraalvlechtingen nog sporadisch voorkomen, en de nieuwere spiraalvlechtingen sterk overheerschen.

II. Het areaal der overige afgelegen gebieden en binnenlanden (Zuidelijke Molukken, Kleine Soenda-Eilanden, Eilanden bewesten Sumatra, en binnenlanden Groote Soenda-Eilanden), waar de oudste spiraalvlechtingen en hunne afleidingen geheel zijn verdwenen, doch de nieuwere nog veelvuldig voorkomen.

III. Het meer ontwikkelde gebied bestaande uit Java en de kuststreken van de Groote Soenda-Eilanden, waar de spiraalvlechtingen sterk op den achtergrond zijn gedrongen.

I. Het Nieuw-Guinee-areaal vormt in zekeren zin een soort overgang van het gebied van de oudste Australische vlechttechniek naar dat van de Indonesische vlechtsystemen. De groep IIBa waar de oudere Australische spiraalvlechtingen toe behooren, [1]) is vooral gekenmerkt door de bijzonderheid, dat iedere spiraalwinding zich slechts om één enkele streng windt.

De oude Australische vlechting IIBaβ komt in Nieuw Guinee slechts sporadisch voor in het gebied van de Keizerin-Augusta-rivier. [2]). De nauw aan IIBaβ verwante, en tot dezelfde groep behoorende vlechting IIBaα werd onlangs door ons voor het eerst aangetroffen bij eene verzameling ethnografica afkomstig van de zuidkust (vermoedelijk Mimika, zie fig. 7 en 23) [3]). Overigens zijn er geen aanwijzingen, dat de vlechtingen van groep IIBa nog meer op het eiland zouden worden aangetroffen.

Typeerend voor Nieuw Guinee zijn dan ook de overige, iets jongere spiraalvlechtingen, waarvan vooral in het oog springen:

1e) De vlechtingen van IIBb, bij welke iedere spiraalwinding twee of meer strengen omwindt (fig. 11, 13).

2e) De afleidingen van de oudere hier boven genoemd vlechtingen van groep IIBa, nl. VIIAcα_1 en VIIAbα (fig. 10 en 39 en fig. 12 en 27).

[1]) Zie figuur 9.
[2]) Reche. Der Kaiserin-Augusta Fluss, pg. 252 fig 221, en pg. 71, HS 9069.
[3]) Verzameling afd. Volkenkunde. Kon. Koloniaal Instituut. Amsterdam.

3e) De overige vlechtingen van groep VIIAb (Zie b.v. fig. 19, 30 en 31).

Waar daarnaast van de kruisvlechtingen op Nieuw Guinee, slechts zeer enkele en zeer eenvoudige variaties eene toepassing vinden, maakt het dan ook sterk den indruk, dat men zich op dit eiland veel langer dan elders in den archipel, hoofdzakelijk heeft moeten behelpen met de twee groepen II B en VIII A der spiraalvlechtingen.

Maskers, borstschilden, pantsers, omvlechtingen van pijlschachten, versieringen van boogen, draagnetten, enz. zijn hier voor een overgroot deel gevlochten middels de spiraalvlechttechniek. En gezien den kunstzin van den Papoea behoeft het ons dan ook niet te verwonderen, dat hij zijne vaardigheid in het vlechten concentreerde op deze oorspronkelijke spiraalvlechtingen, dat hij de techniek er van op merkwaardige wijze wist te perfectioneeren, en dat zich uit de oorspronkelijke systemen, verschillende practische en kunstige variaties ontwikkelden, zoowel door vermeerdering en samenstelling van de omstrengeling, als door vorming van meanderachtige en 8 vormige lussen in het beloop van den spiraal. (zie fig. 23 t/m 27. 30, 31, 37 t/m 39 [1]).

II. Het areaal van de overige afgelegen gebieden.

Verlaten wij nu Nieuw Guinee en beschouwen wij het minder ontwikkeld gedeelte van het overige gebied van den archipel, dan zien wij op de zuidelijke Molukken, de Kleine Soenda-Eilanden en de overige bovengenoemde gebieden:

1e. Dat de oudste spiraalvlechtingen van groep IIBa in het geheel niet meer voorkomen.

2e. Dat de daarvan afgeleide vlechting VIIAcα_1, (fig. 10 en 39) eveneens verdwijnt (behalve op de Aroe-Eilanden) [2]), en de afgeleide vlechting VIIAbα nog slechts sporadisch hier en daar voorkomt (Enggano, Flores) [3]).

3e. Dat daarentegen de jongere spiraalvlechtingen van groep IIBb nog in groote verscheidenheid worden aangetroffen in de

[1]) Vgl. ook Reche. Der Kaiserin-Augusta-Fluss. pg. 232, 235, 237, Pl. 79; v Nouhuys Nova Guinea Dl. VII Pl. II fig. 4 t/m 7; Fischer Nova Guinea Dl. VII Pl. IX fig. 7, 8. Pl. X fig. 22. Pl. XI fig. 11. Pl. XII fig, 1 t/m 5; Wirz Nova Guinea Dl. XVI L. I, Pl. XI en XII; v.d. Sande Nova Guinea Dl. III pg. 181 e v.

[2]) Lehmann. Flechtwerke aus dem Malayischen Archipel pg. 35.

[3]) Lehmann o.c. pg 43 fig. 44c en. pg. 33.

zuidelijke Molukken, de Kleine Soenda-Eilanden, de eilanden bewesten Sumatra, Z.-O. Celebes en Moena [1]).

4e. Dat de daarvan afgeleide spiraalvlechtingen van groep VII Ab niet alleen veel voorkomen in de laatst genoemde gebieden, doch ook in de binnenlanden van de drie Groote Soenda Eilanden buiten Java [2]).

Of met andere woorden de oudere spiraalvlechtingen (II Ba) en de oudere afleidingen daarvan (VII Acα en VII Abα) verdwijnen in areaal II geheel of grootendeels, en de jongere spiraalvlechtingen (II Bb, VII Ab 2α, enz.) komen nog vrij veel voor.

III. Java en de kunstgebieden van de overige Groote Soenda-Eilanden zijn zeer arm aan spiraalvlechtingen. Deze laatste zijn hier door de kruisvlechtingen vrijwel geheel verdrongen. Zooals reeds in den aanvang werd opgemerkt, zijn de voornaamste uitzonderingen hierop Singaparna in het binnenland van West-Java en de bergstreken van Groot-Atjeh.

Merkwaardige Spiraalvlechtingen.

Onder de vlechtingen, welke worden aangetroffen in de hier boven genoemde arealen I en II (d.z. N. Guinee en de overige afgelegen gebieden en de binnenlanden), zijn er enkele, die de bijzondere aandacht verdienen.

Vlechtsysteem VII A 3 b 3γ_1.

Dit geldt in de eerste plaats voor eene spiraalvlechting, welke door hare meer ingewikkelde techniek en door hare beginnende kruisvlechting zeer merkwaardig is.

Zij komt vooral veelvuldig voor bij de Dajaks op Borneo, doch is ook elders in de gebieden van het genoemde areaal II geen onbekende. Ook Lehmann vestigt er de aandacht op, doch geeft er verder geen technische beschrijving van [3]).

---

[1]) Lehmann o.c. pg. 30 e.v. Mason Malaysion Basketwork pg. 29 en 30. Etnogr. Verzameling Afd. Volkenkunde, Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam. Pleijte Ethnogr. Atlas Zuidwester en Zuidooster Eild. Pl. XIII, fig. 5, 6, 10, 17.

[2]) Zie fig. 28, 29, 32 t/m 36; Lehmann Flechtwerke Malayischen Archipel pg. 28—35, pg. 42, 43; Verzameling Afdeeling Volkenkunde. Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam.

[3]) Lehmann o.c. pg. 24

Wij hebben hier n. l. te doen met eene vlechting van een gewijzigd systeem VIIAb, of zooals Lehmann het uitdrukt eene combinatie van groep VIIAb met IBa (zie fig. 3, 17, 34, 35 en 36). Het groote verschil met de tot nu toe besproken spiraalvlechtingen van groep VIIAb is wel dit, dat bij deze laatste groep de verschillende variaties worden verkregen door de kruisingen der spiralen evenwijdig onder elkaar aan te brengen (vgl. fig. 12 en fig. 15), terwijl zij bij het gewijzigde systeem evenwijdig naast elkaar zijn aangebracht (zie fig. 17 en 18). Hierdoor ontstaan bandjes, welke op zichzelf een soort kruisvlechting vormen, doch die onderling weer door spiraalvlechtingen zijn verbonden. Eene combinatie dus van beide groepen van vlechtsystemen, waardoor eene overgang ontstaat van de spriraal- (VIIAb) naar de kruisvlechtingen (IBa) [1]).

In zooverre heeft Lehmann dus wel gelijk, dat wij hierin eene combinatie moeten zien van VIIAb met IBa. Passen wij nu echter Lehmanns eigen systhematiek op deze vlechting toe, dan zijn wij meer geneigd om aan de hand van de voorbeelden gegeven op pg. 18 van zijn «Flechtwerke aus dem Malayischen Archipel, de vermeerdering van het aantal spiralen naast elkaar, uit te drukken door een overeenkomstig cijfer vóór de letter b, waarom wij deze vlechting dan ook genoemd hebben VIIA3b3γ;

Uiterlijk kan deze vlechting soms zeer dupeerend gelijken op eene echte kruisvlechting volgens het systeem IBaδ_2. Eene vergelijking van fig. 34, 35 en 36 met fig. 3 doet dan ook zien, dat men bij het identificeeren van dergelijke vlechtingen zeer voorzichtig moet zijn, wil men geen vergissingen begaan [2]).

Voor zoover ons bekend is, werd deze vlechting buiten den Ned. Ind. Archipel nog niet aangetroffen [3]), en moet zij dan ook als typisch Indonesisch worden aangemerkt.

In fig. 17 is slechts de eenvoudigste variatie van dit systeem aangegeven. Het is echter duidelijk, dat men door het vermeerderen van het aantal golvende lijnen in ieder bandje, ook meer gecombineerde vlechtingen kan krijgen.

Fig. 18 en 28 is daar een voorbeeld van. De hierop voorkomende

[1]) Zie fig. 3 en 12

[2]) Vgl. ook Lehmann o. c. pg. 32, fig. 19 en pg. 24.

[3]) Behalve op de eveneens Indonesische Philippijnen, zie Lehmann o.c. pg. 46 fig. 18 b.

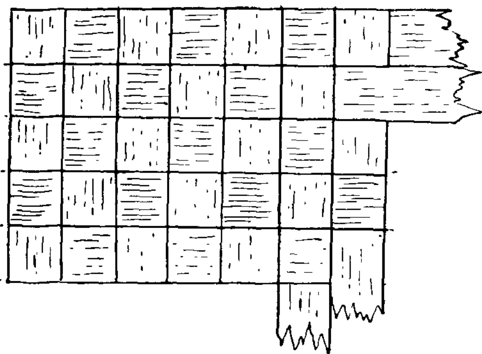


Fig. 1. Groep I Kruisvlechtingen.

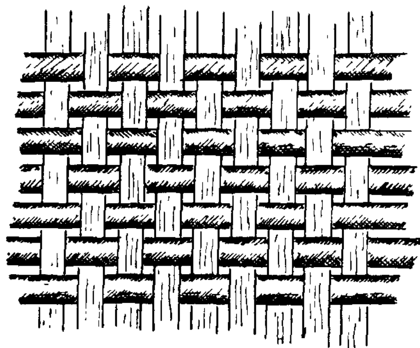


Fig. 2. Groep IIA Kruisvlechtingen.

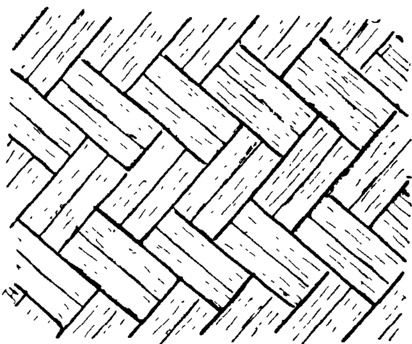


Fig. 3. Groep I (IBaδ_2).

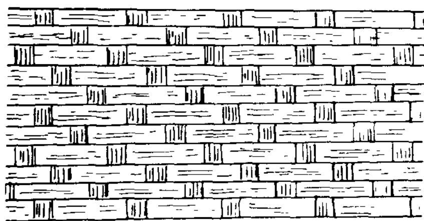


Fig. 4. Groep I (ICaα).

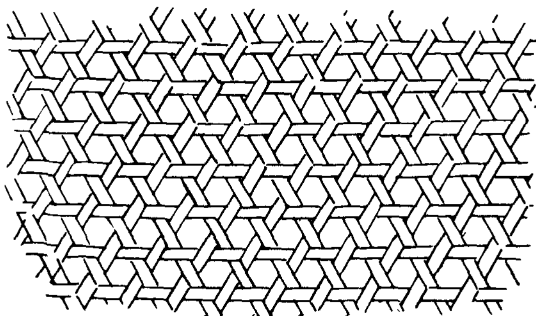


Fig. 5. Groep IV Kruisvlechtingen met drie reepen (IVAaα).

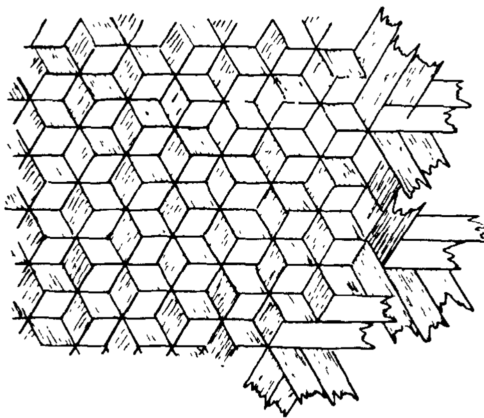


Fig. 6. Groep IV Kruisvlechtingen met drie reepen (IVAb).

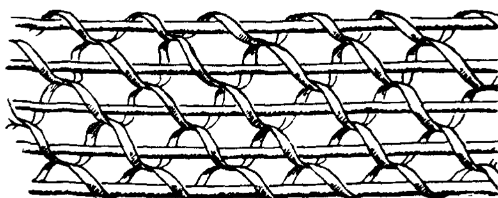


Fig. 7. Groep IIB Spiraalvlechtingen (IIBaα).

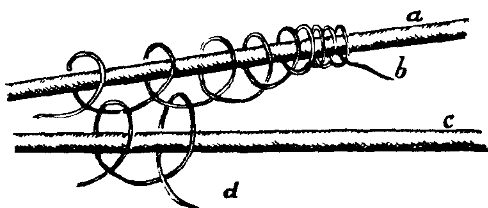


Fig. 8. Groep IIB Spiraalvlechtingen (IIBaβ).

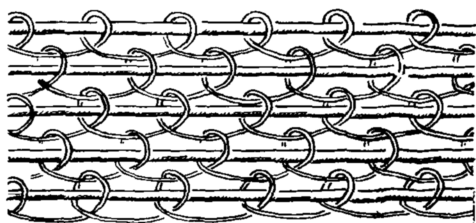


Fig. 9. Groep IIB (IIBaϑ).

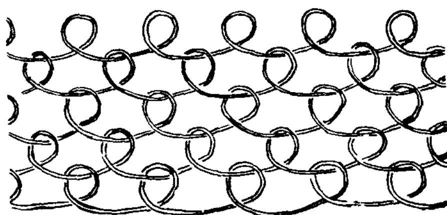


Fig. 10. Groep VIIA (VIIAcα_1).

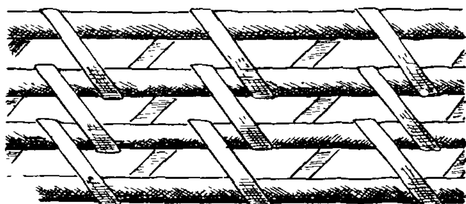


Fig. 11. Groep IIB (IIBbα).

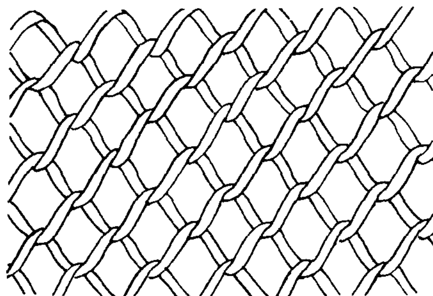


Fig. 12. Groep VIIA (VIIAbα).

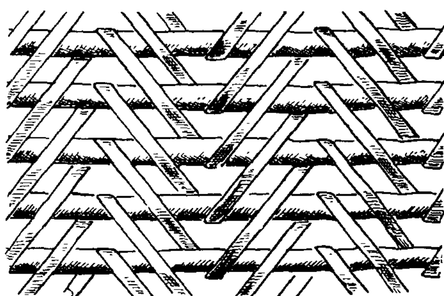


Fig. 13. Groep IIB (IIB2bη).

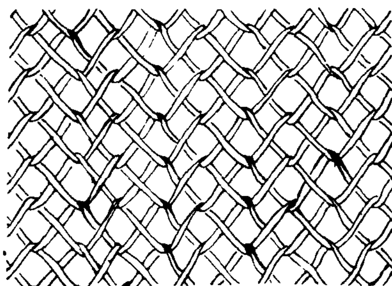


Fig. 14. Groep VIIA (VIIAb2γ).

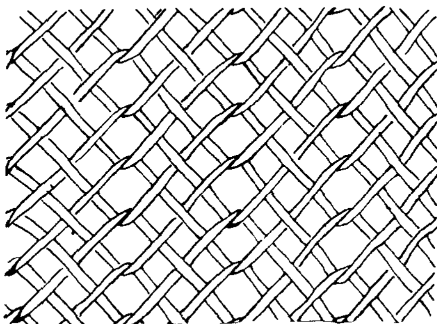


Fig. 15. Groep VIIA (VIIAb4α_2).

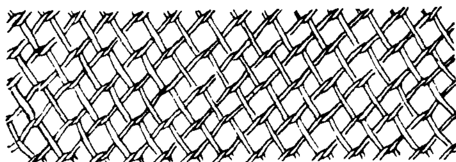


Fig. 16. Groep VIIA (VIIAb2α_2).

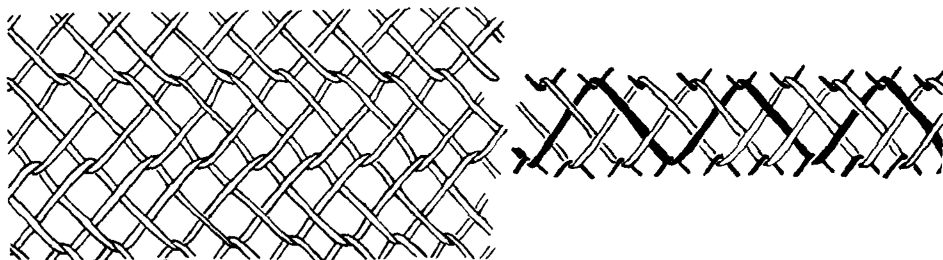


Fig. 17. Spiraalvlechting Groep VIIA (VIIA3b3γ_1).

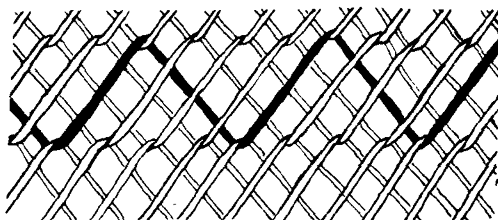


Fig. 18. Spiraalvlechting Groep VIIA (VIIA4b4α_1).

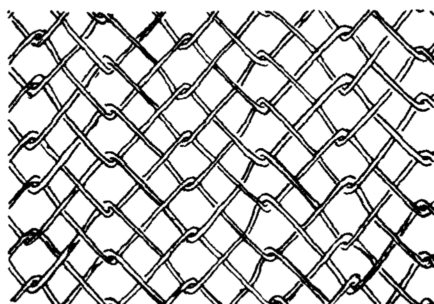


Fig. 19. Spiraalvlechting Groep VIIA (VIIAb3γ_1.

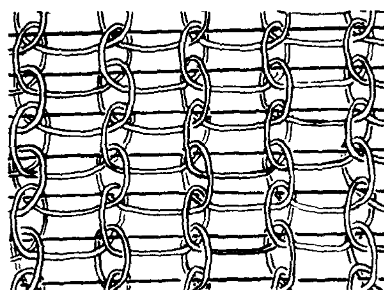


Fig. 20. Spiraalvlechting Gewijzigd systeem VIIAc.

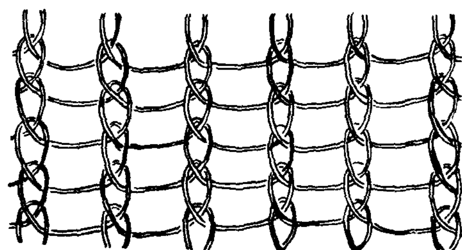


Fig. 21. Spiraalvlechting VIIAcα_2.

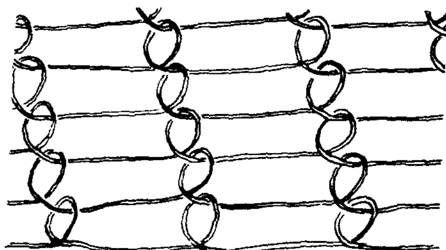
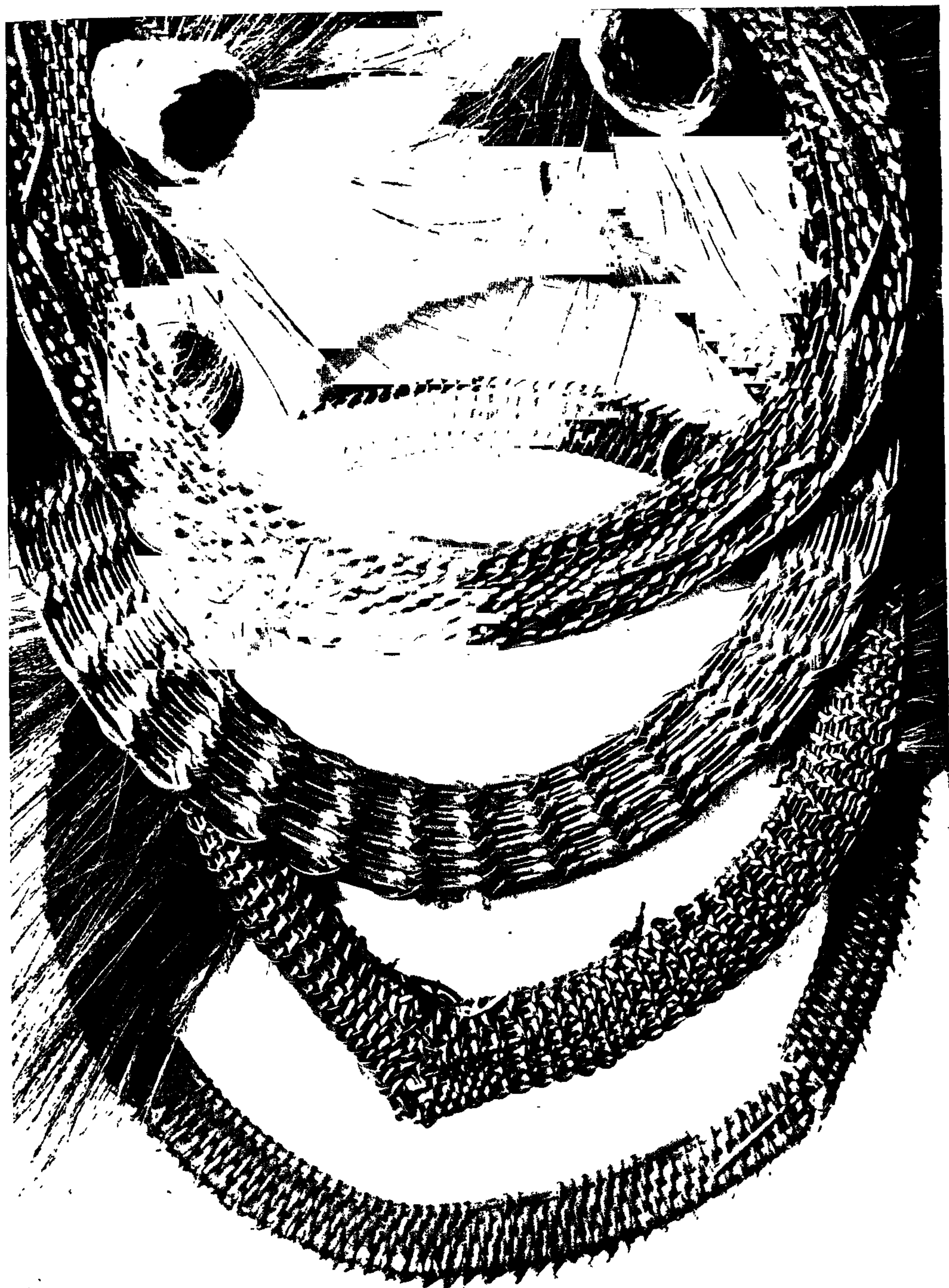
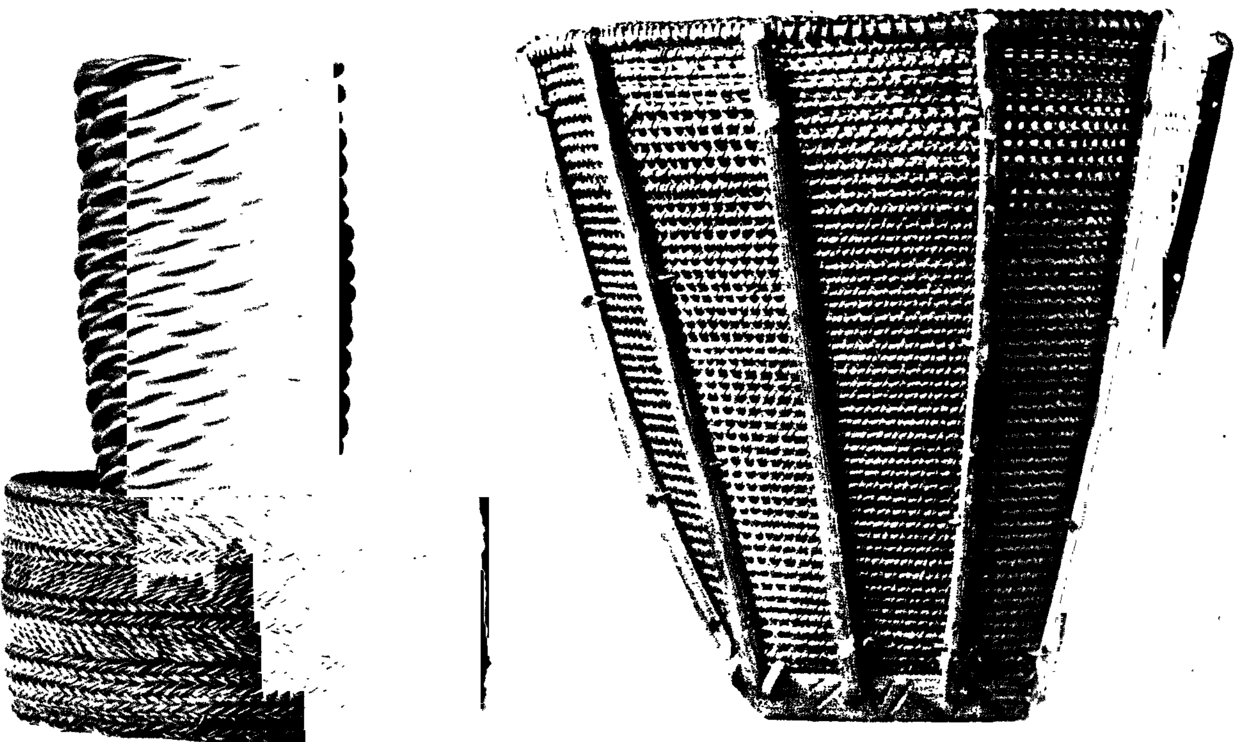


Fig. 22. Spiraalvlechting VIIAcα_3.



Ethnografica afdeeling Volkenkunde Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam.
Fig. 23. Invent. No. A 294b. Hoofdring Zuid N. Guinee. Vlechting IIBaα, vgl. fig. 7
Fig. 24. Invent. No. A 497. Hoofdring Zuid N. Guinee. Vlechting IIBbα,α^*.
Fig. 25. Invent. No. A 294a. Hoofdring Zuid Nieuw Guinee. Vlechting IIBbα,α^*.
Fig. 26. Invent. No. A 290. Hoofdring Noord-Oost N. Guinee. Vlechting IIBbα. Vgl. fig. 1

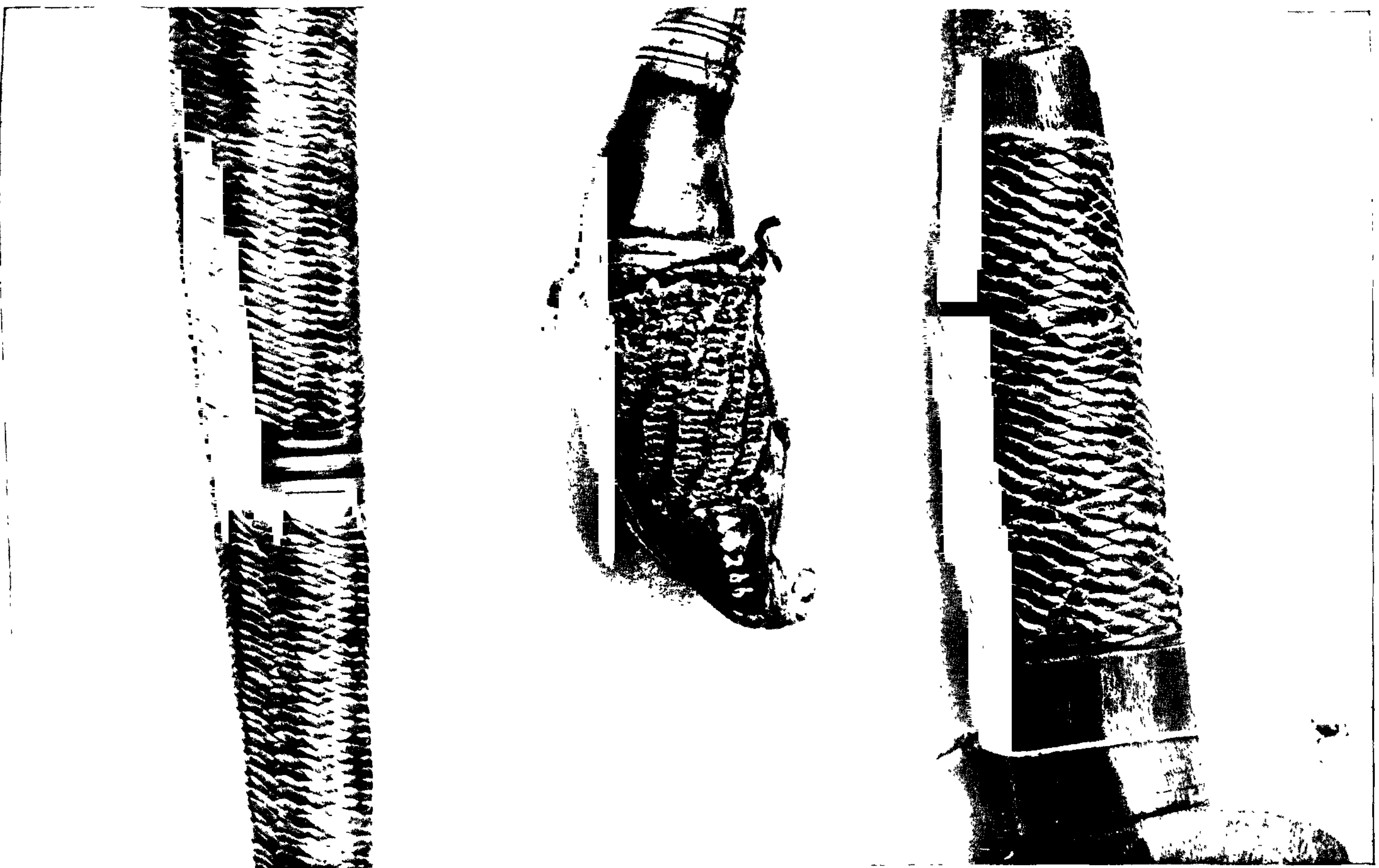


Ethnografica afdeeling Volkenkunde Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam.

Fig. 27. Invent. No. A 515e. Rotan Polsbeschermer. Zuid N. Guinee. Vlechting VIIAbα. Vgl. Fig. 12.

Fig. 28. Invent. No. A 464. Mutsje. Vermoedelijk Z.O. Celebes. Vlechting VIIA4b4α_1. Vgl. Fig. 18.

Fig. 29. Invent No. A 2145. Rotan Draagmandje. Kai-Eiln. Vlechting IIBb$\widehat{\alpha\alpha'}$.

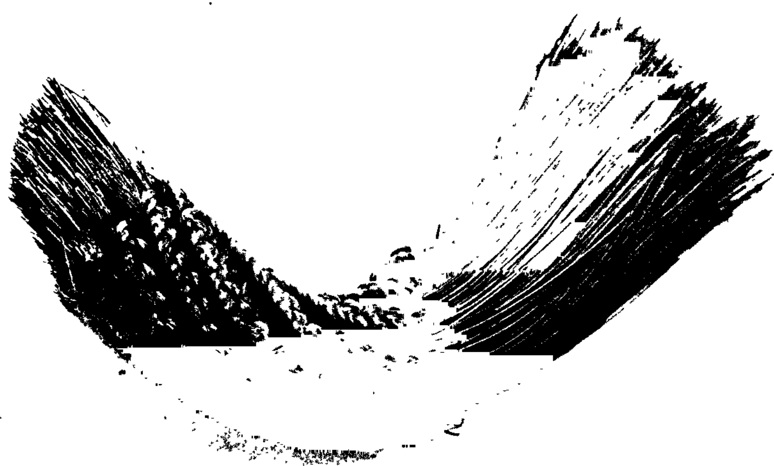


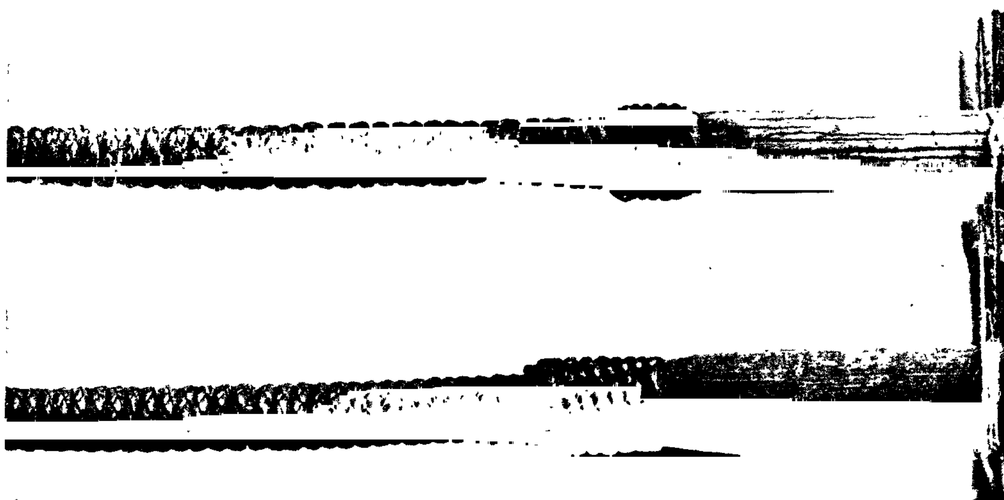
Ethnografica afdeeling Volkenkunde Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam.

Fig. 31. Invent. No. A 861c. Boog Noord N. Guinee. Vlechting VIIAb4α. Vgl. fig. 15.

Fig. 32b. Invent. No. A 3266. Talisman Z. & O. Afd. v. Borneo. Vlechting VIIAcα_3. Vgl. fig. 22.

Fig. 33. Invent. No. A 2858. Kapmes. Ceram VIIAb4α_2. Vgl. fig. 15.

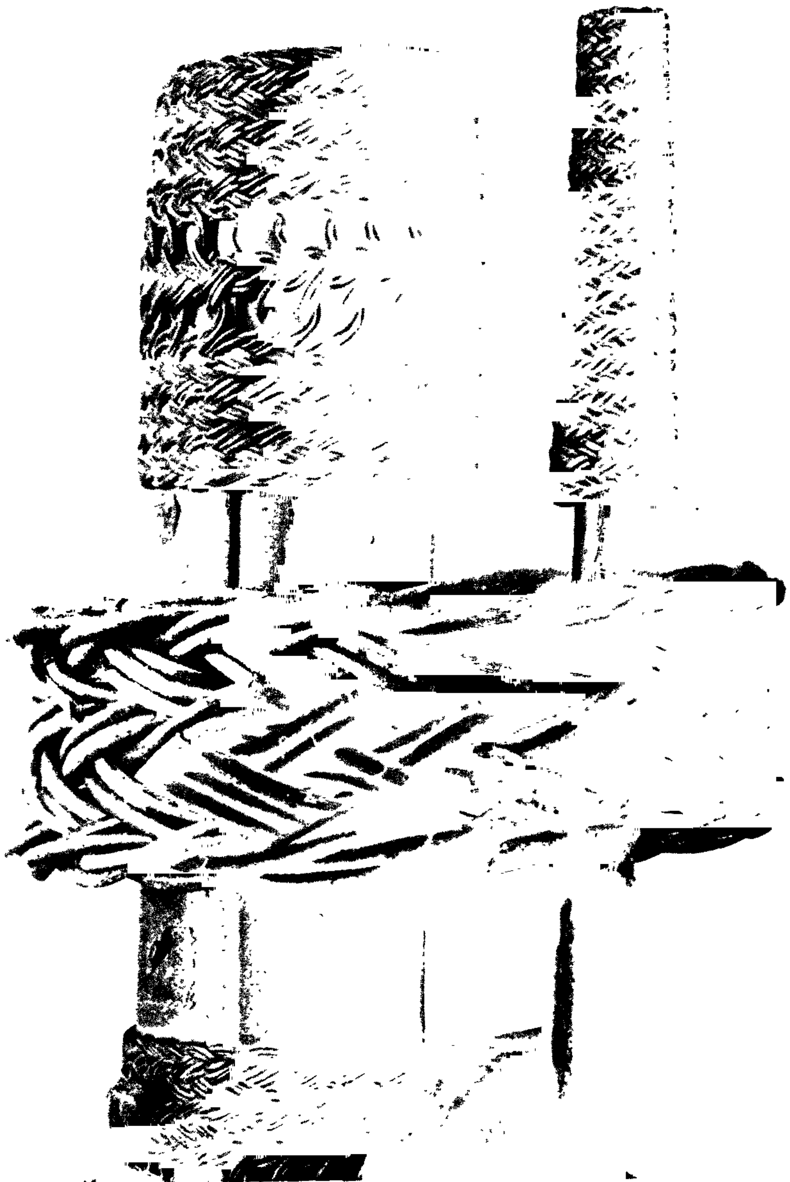




Ethnografica afdeeling Volkenkunde Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam.

Fig. 32a. Invent. No. 45/21c. Kwast van aren-vezel. Gajo-landen, Noord-Sumatra. Vlechting VIIAcα_3. Vgl. Fig. 22.

Fig. 30a en b. Invent. No. A1966. Pijlen Centraal N. Guinee (Pesechem). Vlechting VIIAb2α_2. Vgl. Fig. 16.

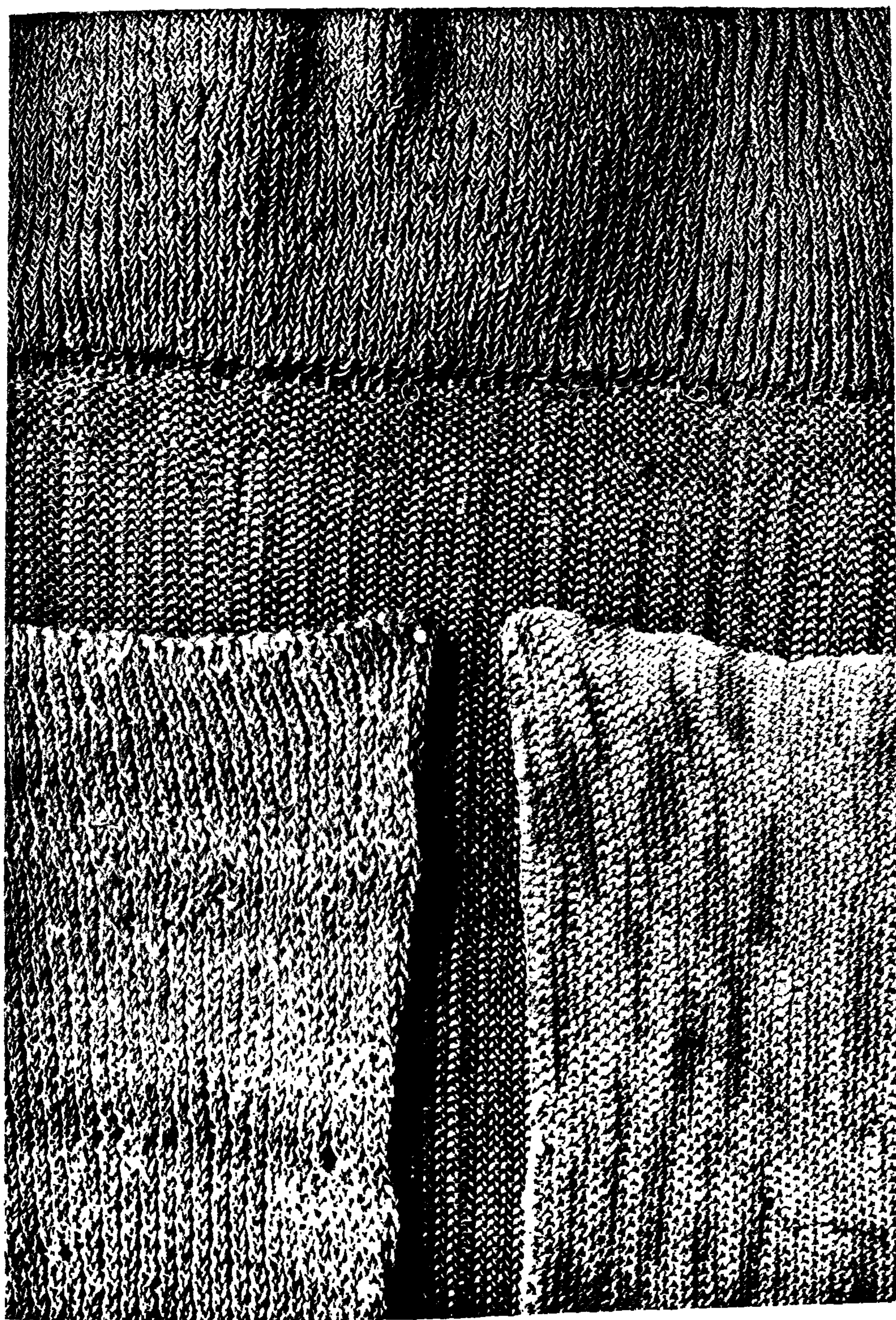


Ethnografica afdeeling Volkenkunde Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam.

Fig. 34. Invent. No. A2949. Koker voor Blaaspijltjes. W.-Borneo. Vlechting Groep VII A4b. Vgl. Fig. 17.

Fig. 35. Invent. No. A3523e. Omvlechting Lansschacht. Nias. Vlechting VIIA3b3γ_1. Vgl. Fig. 17.

Fig. 36. Invent. No. A. 3901a. Rotan ring voor kookpotten op te plaatsen. Bataklanden (Noord-Sumatra). Vlechting VIIA3b3γ_1. Vgl. Fig. 17.

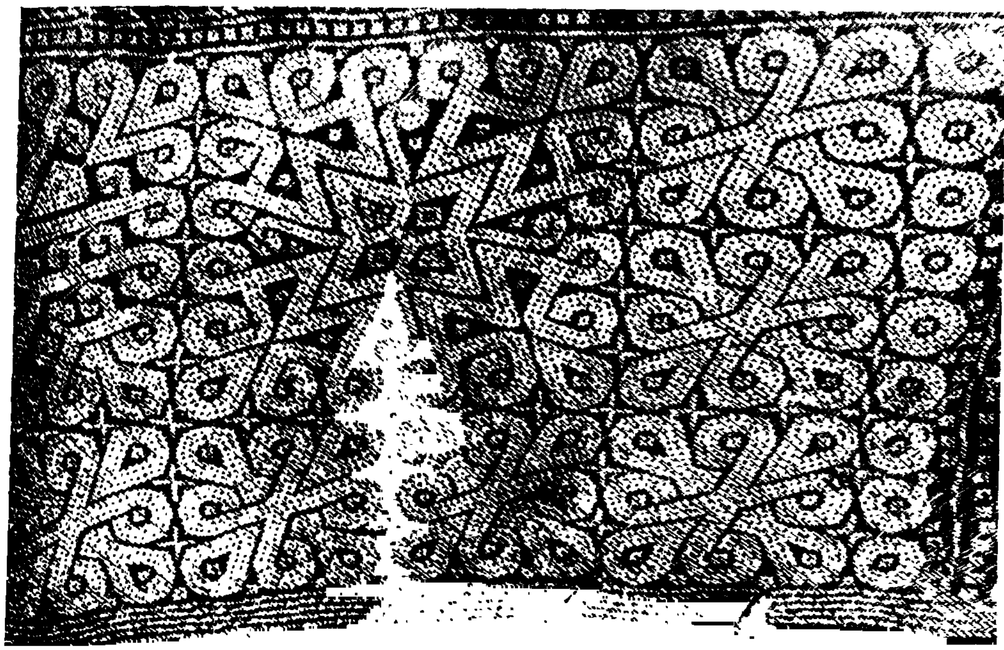


Ethnografica afdeeling Volkenkunde Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam.

Fig. 37. Invent. No. 190/1. Rotan Borstpantser. Centraal N. Guinee (Swart-dal). Vlechting bovenstuk VIIAb3γ_1. Vgl. Fig. 19. Vlechting benedenstuk VIIAc (gewijzigd systeem). Vgl. Fig. 20.

Fig. 38. Invent. No. A 209. Draagtasch Noord N. Guinee. Vlechting VIIAcα_2. Vgl. Fig. 21.

Fig. 39. Invent. No. A 636. Draagtasch N. N. Guinee. Vlechting VIIAcα_1. Vgl. Fig. 10.

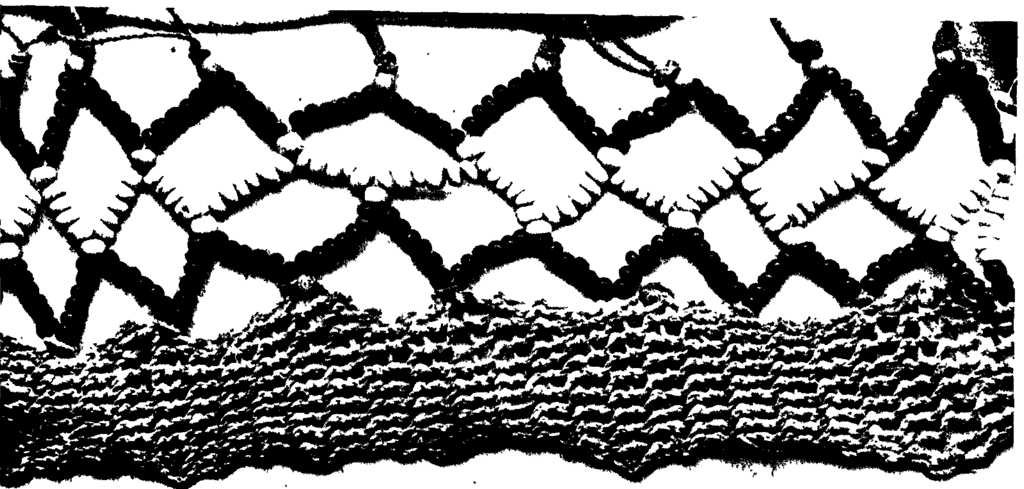




Ethnografica afdeeling Volkenkunde Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam.

Fig. 40. Invent. No. A 2907. Hoofddeksel. Borneo. Vlechting ICaα. Vgl. Fig. 4.

Fig. 41. Gajo. Invent. No. 97/7. Taschje voor Sirih of Tabak. Trawangvlechting.



Ethnografica afdeeling Volkenkunde Kon. Koloniaal Instituut Amsterdam.
Fig. 42. Invent. No. A 111a. Knieband. Noord N. Guinee. Vlechting VIIAbα.
Vgl. Fig. 12.

vlechting telt 4 spiralen naast elkaar echter zonder kruisvlechting. Wij noemden deze vlechting VII A 4 b 4 α_1.

Gewijzigd systeem VII A c.

Eene tweede merkwaardige spiraalvlechting werd eenige jaren geleden door Wirz aangetroffen in centraal Nieuw Guinee bij de Pygmoïden van het Nederlandsche gebied ten noorden van den Wilhelmina-top (Swart-dal). [1])

Bij deze papoea's is nl. een vlechtsysteem in gebruik, als voorgesteld in fig. 20 en 37, dat o.a. toepassing vindt bij het vervaardigen van borstpantsers en armringen, welke van stevige rotanreepen zijn gevlochten (als beschermingsmiddel tegen pijlschoten.

Eene beschouwing van fig. 20 doet zien, dat dit systeem, alhoewel theoretisch behoorende tot groep II B b (spiraalvlechtingen om twee strengen tegelijk), toch reeds een overgang vormt naar de vlechtingen van groep VII A c (zie fig. 21). De bij groep II B b gebruikelijke harde strengen, waaromheen de spiraalwendingen worden gestrengeld, zijn in het onderhavige geval gedegradeerd tot dunne rotanreepen, waaromheen spiralen van steviger rotanmateriaal zijn gewonden. De dunne gestrekte rotanreepen dienen hierbij zeer waarschijnlijk slechts tot leiddraad bij het uitvoeren der vlechting met het meer stevige en dikkere windingsmateriaal.

Men zou deze strengen zonder bezwaar er uit kunnen trekken zonder dat dit aan de stevigheid en duurzaamheid van het pantser noemenswaardigen afbreuk zou behoeven te doen.

In meer dan één opzicht is deze vlechting interessant en belangwekkend.

Uit het bovenstaande zagen wij reeds, dat wij in deze vlechting met hare dunne gestrekte strengen een thans nog in gebruik zijnd overgangsstadium van vlechtingen van groep II B naar die van VII A moeten zien.

Bovendien toont eene onderlinge vergelijking van de figuren 9, 21 en 20, dat dit vlechtsysteem nauw verwant moet zijn aan de oorspronkelijke, primitieve vlechting II B a β, en dus vermoedelijk eveneens tot een van de oudere vlechtsystemen behoort.

Te meer is zij van belang, aangezien zij voor zoover bekend

[1]) Vgl. Wirz in Nova Guinea Dl. XVI L. I

elders nog niet werd aangetroffen, en dus vermoedelijk alleen in het binnenland van Nieuw Guinee voorkomt.

Systeem VII A c α_3.

Op eene derde typische spiraalvlechting VII A c α_3 werd reeds door Lehmann de aandacht gevestigd [1]). Ook deze vlechting is zeer waarschijnlijk indirect van de oude vlechting II B a β afgeleid [2]), en komt over het geheele gebied van areaal I en II voor. Merkwaardig is, dat in areaal II de oudere vlechting VII A c α_1 geheel verdwenen is, doch dat de afleiding VII A c α_3 nog veelvuldig wordt gebezigd voor omvlechtingen van handvaten, gevesten, talisman, enz. Van de vele voorbeelden van deze typisch Indonesische vlechting, welke de verzameling ethnografica van de afdeeling Volkenkunde, van het Koloniaal Instituut bevat, worden hierbij twee specima in beeld weergegeven: een kwast van arènvezel (doek) uit de Gajo-landen (fig. 32a), en een talisman der Beadjoe (Dajaks Z. en O. Afd. van Borneo fig. 32b).

De Kruisvlechtingen.

Bleek uit het bovenstaande reeds, dat de spiraalvlechtingen op merkwaardige wijze in het gebied van den Ned. Indischen Archipel zijn verspreid, ook het voorkomen van de kruisvlechtingen toont een typisch beeld.

De boven genoemde globale indeeling in drie arealen, wederom als grondslag nemende, zijn de kruisvlechtingen in areaal I (Nieuw Guinee), waar zooals gezegd de spiraalvlechtingen verre overheerschen, van zeer ondergeschikt belang.

Areaal II (de meer afgelegen gebieden en de binnenlanden), waar zooals boven werd betoogd de oudere spiraalvlechtingen reeds zijn verdwenen, doch de nieuwere spiraalvlechtingen nog veelvuldig voorkomen, kenmerkt zich door het daarnaast even veelvuldig optreden van de kruisvlechtingen.

Areaal III ten slotte (Java en de door de Maleiers bewoonde kustgebieden van de overige groote Soenda-Eilanden), waar de spiraalvlechtingen bijna geheel verdwenen zijn, toont een sterkere overheersching door de kruisvlechtingen.

Van deze laatste zijn er enkele, die weer een zeer eigenaardige plaats innemen door de begrensde verspreiding in den Archipel.

[1]) Zie Lehmann o.c. pg. 50.
[2]) Zie fig. 9, 10, 22, 32a en 32b.

Vlechtsysteem IVAb.

Dit geldt in de eerste plaats voor eene kruisvlechting in drie richtingen van groep IV, n.l. het systeem IVAb, eene vlechting die wel een der meest typische voor Nederlandsch-Indië genoemd moet worden (zie fig. 6).

Uit Lehmanns onderzoekingen blijkt reeds, dat deze vlechting behalve in Japan en China en de Palau-Eilanden tot nu toe nergens anders dan in onze Oost wordt aangetroffen. In Indie zelf beperkt de verspreiding zich weer hoofdzakelijk tot het oostelijk deel van den Archipel.

Haar veelvuldigste en grootste verspreiding vindt deze vlechting op de Kleine Soenda Eilanden, de Z.W. en Z.O. Eilanden, benevens op Boeton en omliggende eilanden.

Lehmann vermoedde, dat deze vlechting ook moest voorkomen in Celebes en sporadisch ook op Borneo. Dat dit vermoeden wat Celebes betreft juist is, blijkt uit de verzameling der afdeeling Volkenkunde van het Kon. Koloniaal Instituut te Amsterdam en uit de onderzoekingen van Jasper, waaruit zoowel het voorkomen bij de Toradjas in midden-Celebes, als de verspreiding op N. Celebes en de Sangihe- en Talaut-Eilanden is af te leiden. Wat Borneo betreft kon tot nu toe het gebruik van deze vlechting niet worden aangetoond.

Meer naar het westen komt dit vlechtsysteem overigens nog slechts zeer sporadisch voor in Straat Malakka (Bangka, Belitoeng en Riau) en in het binnenland van Sumatra, Padangsche Bovenlanden, Tapanoeli en Bataklanden.

Op kaart *I* is de verspreiding van deze typische en unieke vlechting aangegeven.

Vlechtsysteem ICa.

Een tweede kruisvlechting, waarvan het verspreidingsgebied vrij beperkt is, doch welke de vermelding verdient naar aanleiding van de kunstvolle vlechtpatronen, welke vooral door de Dajaks met behulp van dit systeem worden uitgevoerd, is de vlechting ICa*α* (zie fig. 4).

Het gebied waar deze kruisvlechting (welke ontstaat door één slag op en 4 af te nemen) het veelvuldigst voorkomt is Zuid-Sumatra en Borneo. (Vgl. ook kaart *I*). Fig. 40 moge met een enkel voorbeeld demonstreeren tot welk een technische vaardigheid de Dajaks het bij de toepassing van dit vlechtsy-

steem hebben gebracht, en welke kunstvolle patronen zij er mede weten uit te voeren.

De Trawangvlechting.

Eene derde kruisvlechting, waarop nog de aandacht wordt gevestigd is de z.g. trawangvlechting, bestaande uit eene eenvoudige kruisvlechting (één op, één af) systeem Lehmann I A a α (fig. 1), echter versierd met à-jour gevlochten patronen (zie fig. 41.)

Het centrum van deze vlechtingen, waar zij eene veelvuldige en rijk gevarieerde toepassing vinden, is wel het binnenland van Noord-Sumatra, vooral de Batak , Gajo- en Alaslanden. Alhoewel in beduidend mindere mate, komt deze vlechting ook nog voor in het overig Sumatra, doch meestal in het binnenland: Tapanoeli Padangsche Bovenlanden. Zeer ruw uitgevoerd, in den vorm van hangers voor borden, voor matten, krissen, enz. wordt de trawangvlechting nog aangetroffen sporadisch in den Riau-Archipel, hier en daar in West-Borneo, en op de Z.W. en Z.O. Eilanden en Waigeoe (Westkust Nieuw Guinee).

Met het vorenstaande werd in enkele hoofdlijnen aangegeven, de verspreiding van enkele belangrijke vlechttypen in onzen Indischen Archipel (Zie kaart I).

Overzien wij de besproken conclusies nog eens in het kort, dan kan op grond van de geconstateerde verspreiding worden aangenomen, dat zij Graebners theorie over den hoogen ouderdom der spiraalvlechtingen versterkt, en dat het schaars voorkomen van de vlechting II B a α op de afgelegen zuidkust van Nieuw Guinee parallel loopt met Graebners meening over den oorspronkelijken aard van het vlechtsysteem II B a β.

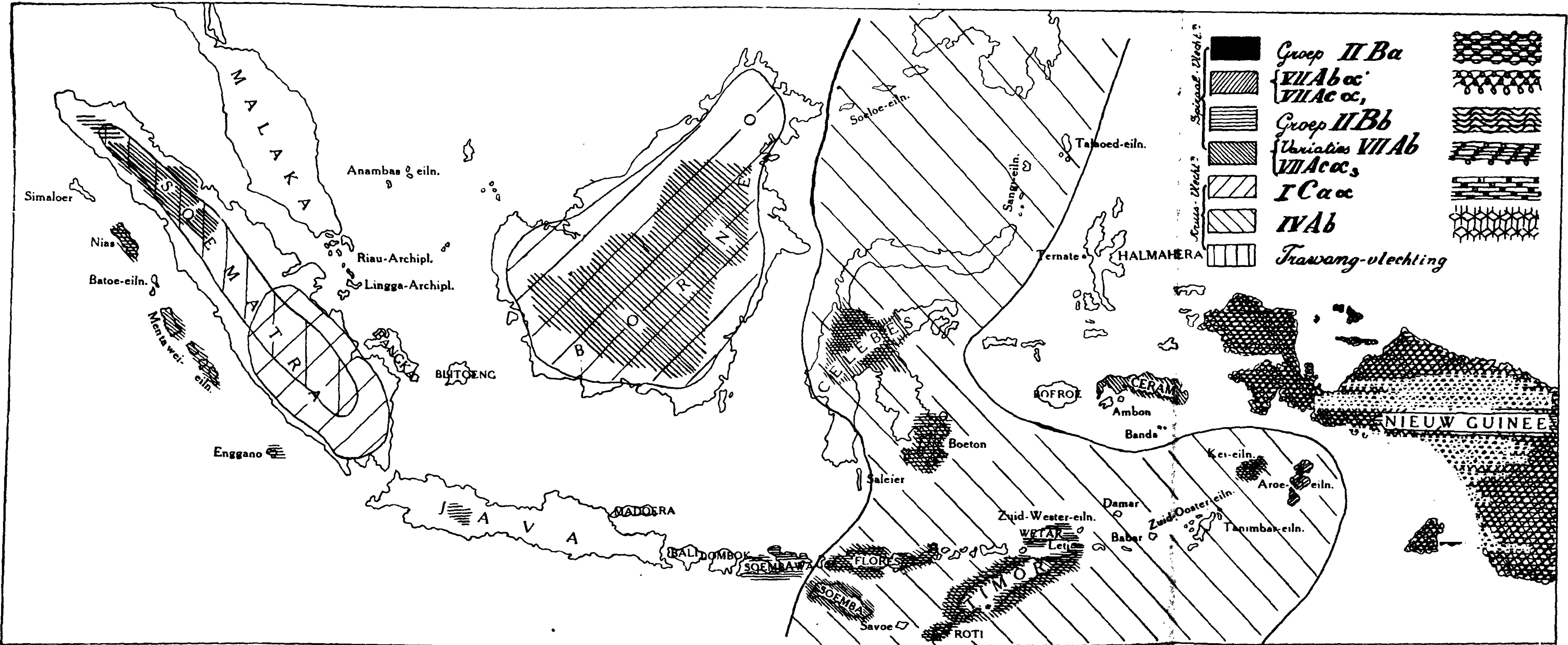
Verder afgaande op hetgeen de verspreiding der vlechtingen in Indie overigens te zien geeft, kunnen als secundaire verschijnselen beschouwd worden de verwante systemen VII A c α_1 en VII A c α_2, en het aan deze laatste vlechting verwante vlechtsysteem voor rotanpantsers in het Swart-dal (Fig. 20, 21 en 37).

Vermoedelijk zijn de overige vlechtingen van de groepen II B b en VII A b van nog latere vinding.

Oogenschijnlijk zijn de kruisvlechtingen later dan de spiraalvlechtingen in gebruik gekomen. Van een drietal merkwaardige systemen der kruisvlechtingen zijn drie verspreidingscentra aan te wijzen, te weten:

SCHEMA VOORSTELLENDE DE VERSPREIDING VAN EENIGE VLECHTSYSTEMEN IN DEN INDISCHEN ARCHIPEL.

I



1e. de trawangvlechting met als centrum het binnenland van Noord-Sumatra (fig. 41);

2e. vlechtsysteem I C a α met als centrum het binnenland van Borneo (fig. 4 en 40);

3e. vlechtsysteem IV A b met als centrum de zuidelijke Molukken (fig. 6).

Wanneer wij tot besluit de eenvoudige Papoea-hoofdring voorgesteld in fig. 23 nog eens in oogenschouw nemen, dan dringt zich na bovenstaande overwegingen, onwillekeurig de gedachte aan ons op, dat wij hier voor ons zien een product van vlechttechniek van zeer hoogen ouderdom, en voelen wij, dat de waarschijnlijkheid groot is, dat evenals de tegenwoordige vervaardiger, ook zijne voorouders van honderde geslachten vóór hem, op dezelfde wijze bij feesten en plechtigheden zich het hoofd tooiden met een zelfde versiersel op dezelfde wijze gevlochten. En dan verandert daarbij in onze oogen dit schijnbaar onbeduidende bandje in een interessant en belangrijk voorwerp met een ouden, eerbiedwaardigen stamboom,

En daarnaast zien wij, maar nu belangrijk als eene uiting van hoogere kunstzin en van oorspronkelijke smaak, het fraaie vlechtpatroon van het nieuwere stijlvolle vlechtwerk van den Dajak in de binnenlanden van Borneo, (fig. 40).

Wij hopen door het even aanroeren van enkele phasen uit de ontwikkelingsgeschiedenis der indische vlechtkunst, welke zich tusschen deze beide uitersten moet hebben afgespeeld, er in geslaagd te zijn, om bij den lezer nog eens in herinnering te brengen, dat er van deze geschiedenis in ons koloniaal gebied nog heel wat belangrijke en losse bladzijden verspreid liggen, welke zeker een meer ingaand onderzoek en nadere bestudeering overwaard zijn.



(159)



